دنیا کے تین عظیم فلاسفروں کارل مارکس، اینگلس اور لینن کے
جدلیاتی مادیت پر مبنی افکار کا ایک مبسوط اور جامع جائزہ

مارکسی فکر و فلسفہ کے خدوخال

مصنفین:
کارل مارکس
فریڈرک اینگلس
ولادیمیر لینن

مترجم:
مرزا اشفاق بیگ

دنیا کے تین عظیم فلاسفروں کارل مارکس، اینگلس اور لینن کے
جدلیاتی مادیت پر مبنی افکار کا ایک مبسوط اور جامع جائزہ

مارکسی فکر و فلسفہ کے خدوخال

مصنفین

• کارل مارکس • فریڈرک اینگلس • ولادیمر لینن

مترجم

مرزا اشفاق بیگ

چوہدری غلام رسول اینڈ سنز پبلشرز
الکریم مارکیٹ اردو بازار لاہور فون: 7233909-7243055

نام کتاب : مارکسی فکر و فلسفہ کے خدوخال

مصنفین : کارل مارکس، فریڈرک اینگلس، ولادیمیر لینن

مترجم : مرزا اشفاق بیگ

پروف خوانی : شبیر بخاری

کمپوزنگ : سپیڈ گرافکس

ناشر : چوہدری غلام رسول اینڈ سنز پبلشرز

پریس : اے۔وائی پرنٹرز، آؤٹ فال روڈ لاہور فون: 7151047

قیمت : 375/- روپے

نوٹ:

قارئین سے درخواست ہے کہ ہماری تمام تر کوشش (اچھی پروف ریڈنگ معیاری پرنٹنگ) کے باوجود اس بات کا امکان ہے کہ کہیں کوئی لفظی غلطی یا کوئی اور خامی رہ گئی ہو تو ہمیں مطلع فرمائیں تا کہ آئندہ اشاعت میں اس غلطی یا خامی کو دور کیا جائے۔ شکریہ (ادارہ)

چوہدری غلام رسول اینڈ سنز پبلشرز

الکریم مارکیٹ اردو بازار لاہور فون 7233909-7243055

,,مارکسی فکر و فلسفہ کے خدوخال'' پر ایک نظر

جرمنی کے معروف دانشور کارل مارکس نے اپنے رفیق کار اینگلس کی معاونت سے دنیا کو ایک نئے نظام فکر و عمل سے متعارف کرایا جسے مارکسی فلسفہ یا مارکسزم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس نظام فکر کی اساس و بنیاد جدلیاتی مادیت کے فلسفے پر استوار ہوئی ہے۔ جدلیاتی مادیت فطرت اور سماج کو بالکل دوسری طرح سے سمجھنے کا ایک طریقہ کار ہے۔ جدلیت سے مراد یہ ہے کہ فطرت کے حوادثات برابر متحرک ہوتے ہیں، وہ برابر بدلتے رہتے ہیں اور فطرت کی متضاد طاقتوں کے باہمی جدل و پیکار سے فطرت کا ارتقاء ہوتا ہے۔ جبکہ خیال پرستوں کے نزدیک فطرت اشیاء اور حوادث کا ایک اتفاقی مجموعہ ہے۔ وہ حوادثات اور اشیاء کو ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہوئے، ایک دوسرے کو بدلتے ہوئے، ایک دوسرے سے بندھا نہیں سکتے۔ اس کے برخلاف جدلیت فطری واقعات اور حوادث کو ایک دوسرے سے متعلق ہر فطری حادثہ کو اس کے ماحول اور دوسرے حوادث سے اثر پذیر سمجھتی ہے۔ اس کے نزدیک کوئی ایک فطری حادثہ بھی اس وقت تک سمجھا نہیں جا سکتا جب تک اس کے اردگرد کے حوادث سے ان کے تعلق کو نہ سمجھا جائے۔

جدلیت کا یہ قانون محض فطری حادثات کے ارتقاء میں کارفرما نہیں بلکہ انسانی معیشت اور انسانی تاریخ کے ارتقاء میں بھی موجود ہے۔ اس کی رو سے سماجی نظام کا ارتقاء یا تاریخ میں سماجی تبدیلی کسی اٹل یا ابدی تصور یا کسی بیرونی آفاقی تصور کے ماتحت نہیں ہوتی بلکہ ہر سماجی تبدیلی کے اسباب اس کے گردوپیش کے حالات میں پنہاں ہوتے ہیں۔ ہر سماجی تبدیلی کو سمجھنے کے لیے ان تمام دوسرے حالات کو سمجھنا ضروری ہے جن سے اس کی تبدیلی کا تعلق ہے۔

جدلیت کے نزدیک فطرت ساکن، غیر متحرک اور جامد نہیں ہے بلکہ اس میں برابر تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ وہ مستقل ارتقاء کی حالت میں ہے۔ اس میں بعض چیزیں بڑھتی اور ترقی کرتی رہتی ہیں بعض چیزیں منتشر اور برباد ہوتی رہتی ہیں۔ اس لیے حادثات و واقعات کو سمجھنے کے لیے نہ صرف ان کے باہمی رشتوں اور باہمی تعلقات کا معلوم کرنا ضروری ہے بلکہ ان کی حرکات، ان کی تبدیلی، ان کے وجود میں آنے اور مٹ جانے کے عمل کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ یہ ممکن ہے کہ کوئی چیز ایک خاص وقت میں بہت مستحکم معلوم ہوتی ہو لیکن فی الواقع اس کا زوال شروع ہو چکا ہو، اور کوئی دوسری چیز ایک خاص وقت میں کمزور، زوال پذیر اور غیر مستحکم معلوم ہوتی ہو لیکن درحقیقت وہ بڑھ رہی ہو اور ترقی کر رہی ہو۔ جدلیت اسی چیز کو مضبوط خیال کرتی ہے جو بڑھ رہی ہو۔ جس میں نمو ہو۔ جس کی طاقت میں اضافہ ہو رہا ہو۔

جدلیت کے اس اصول کی رو سے اگر ہم سماج کو دیکھیں تو اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ کوئی سماجی نظام اٹل اور اٹل نہیں ہے۔ ذاتی ملکیت کا حق کوئی ابدی یا آفاقی کلیہ نہیں ہے۔ جاگیردار اور کسان کا رشتہ کسی "ابدی انصاف" کے اصول پر مبنی نہیں ہے۔ سرمایہ داری کا

نظام، سرمایہ دار اور مزدور کا موجودہ رشتہ، عدل کے کسی لافانی تصور کی پیداوار نہیں ہے۔ جس طرح غلامی کا نظام ختم ہو کر جاگیرداری کا نظام قائم ہوا، جس طرح جاگیرداری نظام پر سرمایہ داری حاوی ہو گئی، اسی طرح حالات کے تقاضے کے مطابق سرمایہ داری نظام کو مٹا کر سوشلزم یا اشتراکیت کا نظام قائم ہو گا۔

کارل مارکس کے افکار سے جہاں اور بہت سے لوگ متاثر ہوئے وہیں سوویت روس کے بانی لینن بھی متاثر ہوئے۔ انہوں نے ان افکار کو دل و جان سے اپنایا اور ان افکار کی بنیاد پر عملی طور پر ایک مملکت کے نظام کو استوار کیا اور کارل مارکس کے ان اصولوں کو عملاً ایک ریاستی نظام کی شکل میں برت کر دکھایا

یہ کتاب ان تینوں عبقری مفکرین کے افکار کا احاطہ کرتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس فکر سے متصادم نظریات کا محاکمہ بھی کرتی ہے۔ چنانچہ زیر نظر اس کتاب میں جدلیاتی مادیت کے انہی اصولوں کو پیش کیا جا رہا ہے تا کہ قارئین اصلی مواد کی بنا پر جدلیاتی مادیت کے فلسفے سے روشناس ہو سکیں۔ اس مجموعے کے مضامین کے مطالعے سے قارئین کرام پر مادیت کے نقطۂ نظر سے فلسفے کے اس بنیادی سوال کا حل واضح ہو گا کہ ہستی اول ہے یا شعور۔ اس مجموعے میں کارل مارکس، اینگلس اور لینن کی تمام تصانیف شامل نہیں ہیں جو جدلیاتی مادیت کے مسائل پر روشنی ڈالتی ہیں۔ اس مجموعے کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے حصے میں مارکس اور اینگلس کی تصانیف کے افکار ہیں جبکہ دوسرے حصے میں لینن کی تصنیفات کے اہم حصے پیش کیے گئے ہیں۔ ہر حصے میں تصانیف اور ان کے اقتباسات تاریخی اعتبار سے پیش کیے گئے ہیں۔ جبکہ مجموعے کے آخر میں تشریحی نوٹس اور ناموں کا

اشارہ دیا گیا ہے۔ ہمیں قوی امید ہے کہ جوار باب علم سنجیدگی سے جدلیاتی مادیت کے اصولوں اور ان تینوں مفکرین کے افکار سے آگہی حاصل کرنے کی سچی لگن رکھتے ہوں گے ان کے لیے یہ کتاب اس ضمن میں گراں قدر تحقیقی لوازمہ مہیا کرے گی۔ قارئین سے استدعا ہے کہ اس کتاب کے حسن و قبح کے بارے ہمیں ضرور مطلع کریں تا کہ آپ کی آراء کی روشنی میں اگلے ایڈیشن کو مزید بہتر بنایا جا سکے۔ شکریہ

ناشر

فہرست عنوانات

☆

کارل مارکس
www.KitaboSunnat.com
فریڈرک اینگلس

کارل مارکس، فریڈرک اینگلس

مقدس خاندان یا تنقیدی تنقید پر تبصرہ

اقتباس

اگر میں حقیقی سیبوں، ناشپاتیوں، اسٹابریوں اور باداموں سے "پھل" کا ایک عام تصور قائم کرتا ہوں، اگر میں اس سے بھی آگے بڑھتا ہوں اور تصور کرتا ہوں کہ "پھل" کا میرا مجرد تصور اصلی پھل سے اخذ کیا ہوا ایک وجود ہے جو مجھ سے باہر وجود رکھتا ہے، اور ناشپاتی، سیب وغیرہ کا واقعی اصلی جوہر ہے۔ تو قیاس آرائی کی زبان میں یہ اعلان کر رہا ہوں کہ "پھل"، ناشپاتی، سیب، بادام وغیرہ کا "مغز" ہے۔ لہٰذا میں یہ کہہ رہا ہوں ناشپاتی ہونا ناشپاتی کے لیے اہم نہیں، سیب ہونا سیب کے لیے اہم نہیں۔ ان اشیا کے لیے جو اہم ہے وہ ان کا اصلی وجود نہیں ہے جس کا حواس ادراک کر سکیں بلکہ وہ جوہر ہے جس کی میں نے ان سے تجرید کی ہے اور پھر میرے تصور "پھل" کے جوہر کو ان سے خلط ملط کر دیا ہے۔ لہٰذا میں سیبوں، ناشپاتیوں، باداموں وغیرہ کو محض پھل کے وجود کی شکلیں کہتا ہوں، بلاشبہ میری معین سمجھ بوجھ جسے میرے حواس کی مدد حاصل ہے، سیب کو ناشپاتی سے اور ناشپاتی کو بادام سے ضرور ممیز کرتی ہے لیکن میرا قیاسی استدلال ان حسیاتی اختلافات کو غیر اہم اور غیر متعلق سمجھتا ہے۔ وہ سیب میں وہی دیکھتا ہے جو ناشپاتی میں ہے اور ناشپاتی میں وہی جو بادام

میں ہے، یعنی "پھل" ۔مخصوص اصلی مشابہتوں سے زیادہ نہیں ہیں جن کا اصلی جوہر "مغز" یعنی "پھل" ہے۔

اس طریقے سے تعریف کی مخصوص فراوانی حاصل نہیں ہوتی۔ اگر ماہر معدنیات کی ساری سائنس اس بیان تک محدود ہے کہ تمام معدنیات دراصل "معدن" ہیں تو وہ صرف اپنے تصور ہی میں ماہر معدنیات ہوگا۔ ہر معدن کو قیاسی ماہر معدنیات "معدن" کہتا ہے اور اس کی سائنس اس لفظ کی اتنی ہی بار تکرار تک محدود ہو جاتی ہے جتنی کہ حقیقی معدنیات ہیں۔

مختلف اصلی پھلوں کو تجرید کیے ہوئے پھل ایک "عام پھل" میں سمیٹ کر قیاس آرائی کو حقیقی مافیہ کی مشابہت پیدا کرنے کے واسطے کسی نہ کسی طرح ایک "عام پھل" سے، مغز سے مختلف معمولی اصلی پھلوں ناشپاتی، سیب اور بادام وغیرہ تک لوٹنا چاہیے۔ لیکن "پھل" کے مجرد تصور سے اصلی پھل پیدا کرنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا اصلی پھلوں کا یہ مجرد خیال پیدا کرنا آسان ہے۔ اس طرح تجرید کو خیر باد کہے بغیر تجرید کا متقابل حاصل کرنا ناممکن ہے۔

اس لیے قیاسی فلسفی جب مجرد "پھل" کو خیر باد کہتا ہے تو اس کو قیاسی اور پراسرار طریقے سے بیان کرتا ہے۔ جو اس کا اظہار ہے کہ وہ خیر باد نہیں کہتا چنانچہ وہ صرف بظاہر اپنی تجرید سے بلند ہوتا ہے۔ اس کی دلیل لگ بھگ یہ ہوتی ہے:

اگر ناشپاتی، سیب، بادام اور اسٹابریاں واقعی صرف "عام مغز" اور "پھل" "عام پھل" ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے: "پھل مجھے بعض وقت ناشپاتی کی طرح کیوں دکھائی دیتا ہے؟ یہ بوقلمونی کا اظہار کیوں ہے۔ جو اتحاد، عام مغز اور "عام پھل" کے میرے تصور کے واضح طور پر متضاد ہے؟

قیاس آرا فلسفی جواب دیتا ہے کہ یہ اس لیے ہے کہ "عام پھل" مردہ، غیر امتیازی، غیر متحرک نہیں بلکہ زندہ، خود امتیازی، متحرک جوہر ہے۔ عام پھلوں کی بوقلمونی صرف میری حیاتی فہم ہی کے لیے نہیں بلکہ خود "عام پھل" قیاسی استدلال کے لیے اہم ہے۔ مختلف معمولی پھل "واحد پھل" کی زندگی کے مختلف اظہار ہیں، وہ خود "عام پھل" کی مجسم شکلیں ہیں۔ چنانچہ سیب کی حیثیت میں "پھل" اپنے آپ کو سیب کی طرح وجود دیتا ہے

اور ناشپاتی کی حیثیت میں ناشپاتی کی طرح۔ اس لیے جیسے معترض کے نقطۂ نظر سے کہا جاسکتا ہے یہ نہیں کہنا چاہیے کہ ناشپاتی "پھل" ہے، سیب "پھل" ہے، بادام "پھل" ہے۔ ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ "پھل" اپنے آپ کو سیب کی طرح پیش کرتا ہے، "پھل" کے اپنے امتیازات ہیں اور معین پھلوں کو "عام پھل" کی زندگی کے عمل کی مختلف کڑیاں بناتے ہیں۔ لہٰذا "پھل" کھوکھلی، غیر امتیازی وحدت نہیں رہتا۔ وہ پھلوں کی کلیت کی طرح، "مجموعیت" کی طرح ایسی وحدت ہے جو فطری طور پر مربوط کڑیوں کی زنجیر، پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس زنجیر کی ہر کڑی میں "پھل" اپنے آپ کو زیادہ ترقی یافتہ، واضح وجود عطا کرتا ہے، یہاں تک کہ آخر تمام پھلوں کے خلاصے کی طرح، وہ بہ یک وقت ایسی زندہ وحدت بنتا ہے جس میں تمام پھل شامل ہیں اور جو اپنے آپ میں تحلیل ہو جاتی ہے، اسی طرح جیسے کہ وہ اپنے انداز سے انھیں پیدا کرتی ہے، اسی طرح جیسے کہ تمام اعضا خون میں مسلسل تحلیل ہوتے ہیں اور اس سے پیدا ہوتے ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ اگر عیسائی مذہب میں خدا کی صرف ایک تجسیم ہے تو قیاسی فلسفے میں اتنی ہی تجسیمیں ہیں جتنی کہ اشیاء ہیں، اسی طرح جیسے ہر پھل معترض کی، مطلق پھل کی تجسیم ہے۔ چنانچہ قیاسی فلسفی کی خاص دلچسپی اصلی عام پھلوں کا وجود پیدا کرنا ہے اور پراسرار طور پر یہ کہنا ہے کہ سیب، ناشپاتیاں، بادام اور کشمشیں ہوتے ہیں۔ لیکن سیب، ناشپاتیاں، بادام اور کشمشیں جو ہم قیاسی دنیا میں از سر نو دریافت کرتے ہیں سیبوں کی مشابہت، ناشپاتیوں کی مشابہت، باداموں کی مشابہت اور کشمشوں کی مشابہت کے علاوہ اور کچھ نہیں کیونکہ وہ "عام پھل" کی زندگی کے لمحات ہیں، دماغ کی مجرد پیداوار کے لمحات اور چنانچہ بذات خود دماغ کی مجرد پیداوار ہیں۔ لہٰذا اس قیاس آرائی میں جو دلچسپ ہے وہ اصلی پھلوں کی از سر نو دریافت ہے، لیکن ایسے پھلوں کی طرح جن کی پراسرار اہمیت بلند تر ہے، جو مادی مٹی سے نہیں بلکہ ہمارے دماغ کی تجسیمیں ہیں۔ جب ہم تجرید، دماغ کی مافوق الفطرتی تخلیق "عام پھل" سے اصلی قدرتی پھلوں کی جانب لوٹیں گے تو ہم اس کے برعکس قدرتی پھلوں کو مافوق الفطرتی اہمیت دیں گے اور انھیں خالص تجریدوں میں تبدیل کر دیں گے، تو پھر

ہماری خاص دلچسپی زندگی کے تمام اظہاروں میں سیب، ناشپاتی، بادام وغیرہ میں "عام پھل" کی وحدت ثابت کرنا ہوگی یعنی ان پھلوں کے درمیان پراسرار باہمی رابطے دکھانا، ان میں سے ہر ایک میں کس طرح "عام پھل" بتدریج حقیقت کا جامہ پہنتا ہے اور لازمی طور سے ترقی کرتا ہے، مثلاً کشمش کی طرح اپنے وجود سے بادام کی طرح اپنے وجود میں، چنانچہ معمولی پھلوں کی قدر ان کی قدرتی خصوصیات پر نہیں بلکہ ان کی قیاسی خصوصیت پر مشتمل ہوتی ہے جو انہیں "مطلق پھل" کی زندگی کے عمل میں ایک معین مقام عطا کرتی ہے۔

جب عام آدمی کہتا ہے کہ سیب اور ناشپاتیاں ہوتی ہیں تو وہ یہ خیال نہیں کرتا کہ وہ کسی غیر معمولی شے کا ذکر کر رہا ہے، لیکن جب فلسفی ان کے وجود کو قیاسی پیرائے میں بیان کرتا ہے تو غیر معمولی شے کی بابت کہتا ہے۔ وہ معجزہ دکھاتا ہے جب وہ دماغ کی غیر حقیقی تخلیق "عام پھل" سے اصلی قدرتی اشیاء سیب، ناشپاتی وغیرہ پیدا کرتا ہے یعنی اپنی مجرد عقل سے یہ پھل تخلیق کرتا ہے جسے وہ اپنے وجود سے باہر مطلق فاعل سمجھتا ہے جو یہاں "عام پھل" کی طرح پیش کیا گیا ہے۔ اور ہر بار جب قیاسی فلسفی کسی شے کے وجود کا اعلان کرتا ہے تو وہ تخلیق کا عمل کرتا ہے۔

یہ بات بجائے خود ظاہر ہے کہ قیاسی فلسفی یہ مسلسل تخلیق صرف اس لیے کر سکتا ہے کہ وہ سیب، ناشپاتی وغیرہ کی عام جانی پہچانی خصوصیات پیش کرتا ہے جن کا حقیقت میں وجود ہے، لیکن ایسی امتیازی خصوصیات کی طرح جنہیں اس نے اختراع کیا ہے۔ وہ عقل کے مجرد فارمولوں کو اصلی اشیا کے نام دیتا ہے جنہیں صرف مجرد عقل پیدا کر سکتی۔ اور آخر کار وہ خود اپنی سرگرمی کو، جس کے ذریعے وہ سیب کے خیال سے ناشپاتی کے خیال تک گزرتا ہے مطلق فاعل، "عام پھل" کے خود سرگرمی ہونے کا اعلان کرتا ہے۔

قیاسی زبان میں یہ عمل مغز کو ایک فاعل کی طرح، اندرونی عمل کی طرح اور مطلق شخص کی طرح فہم میں لانا کہا جاتا ہے۔ اور یہ تفہیم ہیگل کے طریقے کا بنیادی کردار ہے..........

اٹھارویں صدی کی فرانسیسی روشن خیالی اور خاص کر فرانسیسی مادیت نہ صرف اس وقت کے سیاسی اداروں اور مذہب و دینیات کے خلاف جدوجہد تھی بلکہ سترھویں صدی کی

مابعد الطبیعیات کے خلاف اور ہر قسم کی مابعد الطبیعیات خاص کر دیکارت، مالبرانش، اسپینوزا اور لیبنٹس کی مابعد الطبیعیات کے مقابلے میں فلسفہ پیش کیا گیا تھا، اسی طرح جیسے فائرباخ نے ہیگل پر اپنے پہلے دلیر حملے میں بے لگام قیاس آرائی کے مقابلے میں سنجیدہ فلسفہ پیش کیا۔ سترھویں صدی کی مابعد الطبیعیات نے فرانسیسی روشن خیالی اور خاص کر اٹھارویں صدی کی فرانسیسی مادیت کے ہاتھوں میدان سے پسپا ہونے کے بعد انیسویں صدی کے جرمن فلسفے اور خاص کر جرمن خیالی فلسفے میں کامیاب اور خاصی بحالی حاصل کی۔ جب ہیگل نے بڑی خوبی سے اسے بعد کی مابعد الطبیعیات اور جرمن عینیت سے جوڑ دیا اور مابعد الطبیعیاتی عالمگیر قلمرو قائم کی تو اٹھارویں صدی کی طرح دینیات پر حملہ قیاسی مابعد الطبیعیات اور عام طور پر مابعد الطبیعیات کے خلاف حملہ بن گیا۔ مادیت اسے ہمیشہ کے لیے شکست دے گی جسے خود قیاس آرائی نے اب مکمل کر دیا ہے اور جو انسانی دوستی کے عین مطابق ہے۔ لیکن جس طرح نظریاتی میدان میں فائرباخ اس مادیت کا نمائندہ ہے جو انسانی دوستی کے عین مطابق ہے اسی طرح فرانسیسی اور انگریزی سوشلزم اور کمیونزم عملی میدان میں اس مادیت کی نمائندگی کرتے ہیں جو انسان دوستی کے عین مطابق ہے۔

"اگر ٹھیک اور سادہ زبان میں کہا جائے" تو فرانسیسی مادیت میں دو رجحانات ہیں۔ ایک کی ابتدا دیکارت میں ملتی ہے اور دوسرے کی لوک میں۔ آخر الذکر بنیادی طور پر فرانسیسی ارتقا ہے اور براہ راست سوشلزم کی جانب لے جاتا ہے۔ اول الذکر میکانکی مادیت ہے جو فرانسیسی فطری سائنس میں ضم ہو جاتی ہے۔ اپنے ارتقاء کے دوران یہ دو رجحان ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں۔ یہاں ہمیں فرانسیسی مادیت کی گہرائی میں جانے کی ضرورت نہیں ہے جس کا سرچشمہ براہ راست دیکارت ہے، اسی طرح نیوٹن کے فرانسیسی مکتب خیال اور عام طور پر فرانسیسی فطری سائنس کے ارتقا کی گہرائی میں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس لیے ہم صرف یہ کہیں گے: دیکارت نے اپنی طبیعیات میں مادے کو خود تخلیقی قوت سے وابستہ کیا اور میکانکی حرکت کو اس کی زندگی کا اظہار تصور کیا۔ اس نے اپنی طبیعیات کا مابعد الطبیعیات سے مکمل طور پر قطع تعلق کر لیا۔ اس کی طبیعیات میں مادہ واحد مغز ہے، ہستی

اور علم کی واحد بنیاد ہے۔

میکانکی فرانسیسی مادیت نے دیکارت کی مابعد الطبیعیات کے مقابلے میں اس کی طبیعیات کو اپنایا۔ اس کے لیے چیلے پیشے کے لحاظ سے مابعد الطبیعیات کے مخالف یعنی ماہر طبیعیات تھے۔

اس مکتب کا ابتدا ماہر طب لے رائے سے ہوئی اور معراج ماہر طب کابانیس پر۔ ماہر طب لامیتری بلین بین تھا۔ دیکارت اس وقت زندہ تھا جب اٹھارویں صدی میں لامیتری کی طرح لے رائے نے حیوان کے کارتیسی (cartesian) نظام کو انسان کی روح پر چسپاں کر دیا تھا اور اعلان کیا تھا کہ روح جسم کا طرز عمل اور خیالات میکانکی حرکات ہیں۔ لے رائے کا یہ تک خیال تھا کہ دیکارت نے اپنی اصلی رائے مخفی رکھی ہے۔ اس پر دیکارت نے احتجاج کیا۔ اٹھارویں صدی کے آخر میں کابانیس نے اپنے مقالے "انسان میں جسمانی اور ذہنی پہلوؤں کا توازن" میں کارتیسی مادیت کی تکمیل کی۔(1) (یہاں پر آئندہ قوسین میں ہندسے نوٹوں کی نشاندہی کرتے ہیں جو کتاب کے آخر میں دیے گئے ہیں۔ (ایڈیٹر)

کارتیسی مادیت آج بھی فرانس میں موجود ہے۔ اس نے میکانکی طبیعی سائنس میں بڑی ترقی کی ہے جو، اگر "ٹھیک اور سادہ زبان میں کہا جائے" تو رومانیت سے بالکل آزاد ہے۔

ابتدا ہی سے سترہویں صدی کی مابعد الطبیعیات کی، جس کا فرانس میں دیکارت نمائندہ تھا، مخالفت گاسینڈی نے کی جس نے ایپی قوری مادیت (2) بحال کی تھی۔ فرانسیسی اور انگریزی مادیت کا ہمیشہ قریبی تعلق دیموقریطس اور ایپیقورس سے رہا ہے۔ کارتیسی مابعد الطبیعیات کا ایک اور مخالف انگریز مادیت پسند ہوبس تھا۔ گاسینڈی اور ہوبس اپنی موت کے کافی عرصے بعد اپنے مخالف کے مقابلے میں فتح یاب ہوئے۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب تمام فرانسیسی مکاتیب پر مابعد الطبیعیات سرکاری طور سے چھائی ہوئی تھی۔

والٹیئر نے بتایا کہ اٹھارویں صدی میں فرانسیسی لوگ یسوعی فرقے اور جانسین کے چیلوں (3) کے درمیان سے فلسفے کی وجہ سے نہیں بلکہ موسیو لا کی مالی سٹے بازیوں کے سبب

بے تعلق رہے۔ درحقیقت سترھویں صدی کی مابعدالطبیعیات کے زوال کی تشریح اٹھارھویں صدی کے مادیت پسند نظریے سے کی جاسکتی ہے، اس حد تک جس تک اس نظریاتی تحریک کو اس زمانے میں فرانسیسی زندگی کی عملی نوعیت سے واضح کیا جاسکتا ہے۔ اس زندگی کا رخ فوری حال کی طرف دنیاوی خوشی کی طرف، دنیاوی مفادات کی طرف اور ارضی دنیا کی طرف تھا۔ اس کے دینیات مخالف، مابعدالطبیعیات مخالف، مادیت پسند نظریات کا مطالبہ کیا۔ مابعدالطبیعیات کی ساکھ عملاً ختم ہو گئی۔ ہم یہاں واقعات کی نظریاتی راہ کا صرف مختصر طور پر ذکر کریں گے۔

سترھویں صدی میں (دیکارت، لیبنٹس اور دوسروں کی) مابعدالطبیعیات۔ ہنوز ایک مثبت، غیر دینی عنصر تھا۔ اس نے ریاضیات، طبیعیات اور دیگر سائنسوں میں دریافتیں کیں جو اس سے اٹوٹ طور پر وابستہ معلوم ہوتی تھیں۔ لیکن اس فرضی تعلق کو اٹھارھویں صدی کی ابتدا ہی میں بالائے طاق رکھ دیا گیا۔ مثبت سائنسوں نے مابعدالطبیعیات سے اپنا ناتا توڑ لیا اور آزاد میدان بنا لیے۔ اب مابعدالطبیعیات کی ساری دولت خیالی ہستیاں اور آسمانی چیزیں رہ گئیں۔ اور یہ اس وقت ہوا جب حقیقی ہستیاں اور دنیاوی چیزیں سب کی دلچسپی کا مرکز بننا شروع ہو گئی تھیں۔ مابعدالطبیعیات پھیکی پڑ چکی تھی۔ جب سترھویں صدی کے آخری فرانسیسی ماہرین مابعدالطبیعیات مالبرانش اور آرنو کا انتقال ہوا تو اسی سال ہیلوٹیس اور کونڈیلیاک پیدا ہوئے۔

نظریے کے میدان میں جس شخص نے سترھویں صدی کے مابعدالطبیعات اور عام طور پر مابعدالطبیعیات کو ساکھ سے بالکل محروم کر دیا وہ پیئر بیئل تھا۔ اس کا ہتھیار نظریہ، تشکیک تھا جسے اس نے خود مابعدالطبیعیات کے جادو بھرے فارمولوں کو ٹھونک پیٹ کر تیار کیا تھا۔ اس نے آغاز کارتیسی مابعدالطبیعیات سے کیا۔ فائرباخ قیاسی دینیات سے لڑتے اتنا آگے بڑھ گیا تھا کہ اسے قیاسی فلسفے کے خلاف جدوجہد کرنا پڑی کیونکہ قیاس آرائی میں اسے دینیات کا آخری سہارا نظر آتا تھا، کیونکہ اسے دینیات کو فرضی سائنس کی جگہ سے پیچھے ہٹا کر بھونڈے، کریہہ اعتقاد تک پہنچانا تھا۔ اسی طرح بیئل کو بھی مذہبی تشکیک نے

مابعد الطبیعیات پر تشکیک کی جانب دھکیلا جو اس عقیدے کا ستون تھی۔ چنانچہ اس نے مابعد الطبیعیات کا اس کے پورے تاریخی ارتقا کے پس منظر میں تنقیدی جائزہ لیا۔ وہ اس کا مورخ بن گیا تاکہ اس کی موت کی تاریخ لکھ سکے۔ اس نے خاص کر اسپنوزا اور لیبنٹس کو غلط ثابت کیا۔

پیئر بیئل نے نہ صرف اپنی تشکیک سے مابعد الطبیعیات کو چکنا چور کر کے فرانس میں مادیت اور عقل سلیم کے فلسفے کے لیے زمین ہموار کی۔ وہ ایسے ملحد معاشرے کا نقیب بھی بن گیا جو یہ ثابت کر کے آنے والا تھا کہ ملحد لوگوں پر ہی معاشرہ مشتمل ہو سکتا ہے، ملحد قابل احترام انسان ہو سکتا ہے اور انسان الحاد کی وجہ سے نہیں بلکہ وہم پرستی اور بت پرستی سے اپنے آپ کو ذلیل کرتا ہے۔

ایک فرانسیسی منصف نے لکھا ہے کہ پیئر بیئل "سترہویں صدی کے معنوں میں مابعد الطبیعیات کا آخری علم بردار اور اٹھارویں صدی کے معنوں میں پہلا فلسفی" تھا۔

سترہویں صدی کے دینیات اور مابعد الطبیعیات کو منفی طور پر غلط ثابت کرنے کے علاوہ مثبت، مابعد الطبیعیات مخالف نظام کی ضرورت تھی۔ ایک ایسی کتاب کی ضرورت تھی جس میں اس زمانے کی زندگی کے تجربات کو باقاعدہ ترتیب دیا جاتا ہے اور انھیں نظریاتی طور پر حقیقی ثابت کیا جاتا۔ لوک کا "انسانی فہم کے متعلق مقالہ (۵) رودبار انگلستان کے اس پار شائع ہوا جس نے وقت کی ضرورت پوری کر دی۔ اس کا ایسے مہمان کی طرح جوش و خروش سے خیر مقدم کیا گیا جس کا عرصہ سے انتظار ہو۔

سوال پیدا ہوتا ہے: کیا لوک غالباً اسپنوزا کا چیلا ہے؟" "بے حرمت" تاریخ اس کا جواب دے سکتی ہے:

مادیت برطانیہ عظمیٰ کی قدرتی اولاد ہے۔ برطانوی ماہر فن کلام ڈونس اسکوٹس پہلے ہی سوال کر چکا تھا۔ "کیا مادے میں سوچنے کی صلاحیت نہیں ہے؟"

اس معجزے کو دکھانے کے لیے اس نے خدا کی قادر المطلق حیثیت کی پناہ لی یعنی اس نے دینیات کے ذریعے مادیت کا وعظ دیا۔ علاوہ بریں وہ اسمیت پرست (۶) (nominalist)

تھا مادیت کی پہلی شکل اسمیت پرستی خاص طور پر انگریزی کتب خیال میں پائی جاتی ہے۔

انگریزی مادیت اور تمام جدید تجرباتی سائنس کا حقیقی جدامجد بیکن ہے۔ وہ فطری سائنس کو واحد صحیح سائنس قرار دیتا ہے اور طبیعیات کو جو حواس کے تجربے پر مبنی ہے فطری سائنس کا اہم ترین حصہ۔ وہ انکسا غورث اور اس کے یکساں حلقوں اور دیموقریطس اور اس کے ایٹموں کو بطور سند نقل کرتا ہے۔ اس کے خیال میں حواس بے خطا اور تمام علم کا سرچشمہ ہیں تمام سائنس تجربے پر مبنی ہے اور جو معلومات حواس مہیا کرتے ہیں ان کی عقلی طریقے سے تحقیق کرتی ہے۔ اس عقلی طریقے کی خاص شکلیں استقرا، تجزیہ موازنہ اور تجربہ ہیں۔ مادے میں جو جبلی خصوصیات ہیں ان میں پہلی اور نمایاں ترین حرکت ہے۔ یہ نہ صرف میکانکی اور ریاضیاتی حرکت کی شکل میں ہوتی ہے بلکہ اس کی خاص شکل اضطرار (impulse) تو انا روح، تناؤ ہے یا جیکب بیوے کی اصطلاح میں ''کیف'' ہے۔ مادے کی ابتدائی شکلیں ہستی کی زندہ، انفرادیت بخش قوتیں ہیں جو اس کے اندر ہی موجود ہوتی ہیں اور انواع میں امتیازات پیدا کرتی ہیں۔

بیکن مادیت کا پہلا خالق ہے۔ اس کی مادیت میں ہمہ پہلو ارتقا کے جراثیم سادہ شکل میں پنہاں ہیں۔ ایک طرف مادہ شاعرانہ اور حسیاتی چمک دمک سے گھرا ہوا ہے۔ وہ انسان کے پورے وجود کو متوجہ کرتا ہے، اس کی طرف دلکش مسکراہٹیں بکھیرتا ہے۔ دوسری طرف ضرب الامثال کی شکل میں مرتب کیے ہوئے نظریے کو تناقض نے آلودہ بھی کر دیا ہے جن کا سرچشمہ دینیات ہے۔

اپنے مزید ارتقا کے دوران مادیت یک طرفہ ہو گئی۔ ہوبس نے بیکن کی مادیت میں باقاعدگی پیدا کی۔ اس علم نے جو حواس پر مبنی ہے شاعرانہ شگوفے کھو دیے۔ وہ اقلیدس داں کا مجرد تجربہ بن گیا۔ طبیعیاتی حرکت کو میکانکی یا ریاضیاتی حرکت پر قربان کر دیا گیا۔ اقلیدس کو سائنسوں کا بادشاہ قرار دیا گیا۔ مادیت مردم بیزاری بن گئی۔ اپنی مخالف مردم بیزار اور بلا گوشت و پوست کی روحانیت کو شکست دینے کے لیے اور اسی کے میدان میں مادیت نے اپنے ہی گوشت و پوست کی تادیب کی اور راہب بن گئی۔ وہ ایک ذہنی وجود ہو گئی لیکن سخت

استقامت کے ساتھ عقل وفہم کے حاصل کیے ہوئے نتائج کو فروغ دیتی رہی۔

ہوبس نے بیکن کے جانشین کی حیثیت سے یہ دلیل پیش کی: اگر تمام انسانی علم حواس سے حاصل ہوتا ہے تو ہمارے تصورات قیاسات، خیالات اپنی حسی شکل سے کم وبیش محروم مادی دنیا کے سایے ہیں۔ فلسفہ ان سایوں کو صرف نام ہی دے سکتا ہے۔ ایک نام کا اطلاق ان میں سے ایک سے زیادہ پر ہوسکتا ہے۔ ناموں کے نام بھی ہوسکتے ہیں۔ لیکن اس کا مطلب تضاد ہوگا، اگر ایک طرف ہم یہ کہیں کہ تمام خیالات کی جڑ حس کی دنیا ہے اور دوسری طرف یہ کہ لفظ ایک لفظ سے زیادہ ہے، ان ہستیوں کے علاوہ جن کا ہم کو اپنے حواس کے ذریعے علم ہوتا ہے، جو سب فرداً فرداً ایسی ہستیاں بھی ہیں جن کی نوعیت انفرادی نہیں بلکہ عام ہے۔ ایک بے جسمی ہیولا ایسی ہی حماقت ہے جیسے بے جسمی جسم۔ ہستی ہیولا ایک ہی حقیقت کے مختلف نام ہیں، غور وفکر کو مادے سے جدا کرنا ناممکن ہے جو سوچتا ہے۔ یہ مادہ دنیا میں ہونے والی تمام تبدیلیوں کی بنیاد ہے۔ لفظ غیر محدود بے معنی ہے بشرطیکہ یہ نہیں کہا جائے کہ ہمارا دماغ اضافے کا لامتناہی عمل کرسکتا ہے۔ چونکہ صرف مادی اشیا کا ادراک کیا جاسکتا ہے، ان ہی کا ہمیں علم ہوسکتا ہے اس لیے ہم خدا کے وجود کے متعلق کچھ بھی نہیں جان سکتے صرف میرا وجود یقینی ہے۔ ہر انسانی جذبہ میکانکی حرکت ہے جس کا آغاز اور انجام ہوتا ہے۔ اضطرار کے معروضات کو ہم نیکی کہتے ہیں۔ انسان پر بھی وہی قانون عائد ہوتے ہیں جو فطرت پر۔ اقتدار اور آزادی یکساں ہیں۔

ہوبس نے بیکن کے نظریے میں نظم پیدا کیا لیکن اس کے بنیادی اصول کا تفصیلی ثبوت پیش نہیں کیا، حس کی دنیا سے انسانی علم اور خیالات کی ابتدا کا۔

لوک نے اپنے ''انسانی فہم کے متعلق مقالے'' میں یہ ثبوت پیش کیا۔

ہوبس نے بیکن کی مادیت کے خدا پرست (theistic) تعصبات کی دھجیاں اڑا دیں۔ لوک کی حسیت میں جو آخری دینیاتی رکاوٹیں تھیں کولنس، ڈوڈویل، کاورڈ، ہارٹلی، پریسٹلی نے ہٹا دیں۔ ہر صورت میں مادیت پسندوں کے لیے مذہب سے نجات پانے کا ایک آسان راستہ مذہب فطرت ہے۔

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ لوک کی تصنیف فرانسیسی مادیت کے لیے بہت مفید ثابت ہوئی ۔لوک نے bon sens کے یعنی عقل سلیم کے فلسفے کے ثبوت پیش کیے۔اس نے بالواسطہ کہا کہ کوئی بھی فلسفہ انسان کے صحت مند حواس اور ان پر مبنی عقل سے علیحدہ نہیں ہو سکتا لوک کے براہ راست شاگرد کونڈیلیاک نے ،جس نے اس کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا تھا، سترہویں صدی کی مابعد الطبیعیات کے مقابلے میں لوک کی حسیاتیت کو فوراً استعمال کیا۔اس ثابت کیا کہ فرانسیسیوں نے قیاس اور دینیاتی تعصب کے معجون مرکب کی طرح مابعد الطبیعیات کو بجا طور پر مسترد کردیا۔اس نے دیکارت، اسپنوزا، لیبنٹس اور مالبرانش کے نظاموں کی تردید میں کتاب لکھی۔

اپنے "انسانی معلومات کی ابتدا پر مقالے" (ا) میں کونڈیلیاک نے لوک کے خیالا ت کی تشریح کی اور ثابت کیا کہ نہ صرف روح بلکہ حواس کا فن بھی تجربے اور عادت سے تعلق رکھتا ہے۔لہٰذا انسان کے پورے ارتقاء کا انحصار تعلیم اور خارجی حالات پر ہے۔صرف انتخابیت پرستی فلسفے نے کونڈیلیاک کو فرانسیسی مکاتیب سے خارج کیا۔

فرانسیسی اور انگریزی مادیت میں فرق ان دو قوموں کے درمیان فرق کی عکاسی کرتا ہے۔فرانسیسیوں نے انگریزوں مادیت کو فراست ، گوشت و پوست اور فصاحت بخشی۔ انھوں نے اسے مزاج اور دلکشی دی۔جس کی اس میں کمی تھی انھوں نے اسے مہذب بنایا۔

ہیلوبٹیس نے بھی لوک فیض حاصل کیا اور اس نے مادیت کو واقعی فرانسیسی کردار عطا کیا۔ اس نے مادیت کا اطلاق معاشرتی زندگی پر کیا (ہیلوبٹیس، (۲) (Del,homme) سارے اخلاق کی بنیاد حسی تاثرات اور خود سے محبت لطف اندوزی اور صحیح طور پر سمجھا ہوا ذاتی مفاد ہے۔ہیلوبٹیس کے نظام کی بنیادی اور امتیازی خصوصیات انسانی دانش کی فطری مساوات، عقل کی نشوونما اور صنعت کی ترقی کی وحدت ، انسان کی فطری نیکی اور تعلیم کی فوقیت ہیں۔

لامیتری کی تصانیف میں ہمیں کارتیسی اور انگریزی مادیت کا امتزاج ملتا ہے ۔وہ دیکارت کی طبیعیات کو تفصیل سے استعمال کرتا ہے۔اس نے دیکارت کی حیوانی مشین کے

نمو نے پر اپنا مقالہ ,,L,homme machine (۱۳)(انسانی مشین) لکھا۔ ہولباخ کی تصنیف "Systeme de la Nature" (۱۴)(نظام فطرت) کا طبیعیاتی حصہ بھی فرانسیسی اور انگریزی مادیت کا امتزاج ہے اور اخلاقی حصہ بنیادی طور پر ہیلوٹیس کے اخلاق پر مبنی ہے۔ فرانسیسی مادیت پسند روبینے نے "De la Nature) (فطرت پر) نامی کتاب (۱۰) کا مصنف) جس کا مابعد الطبیعیات سے گہرا تعلق تھا اور اسی وجہ سے ہیگل نے اس کی تعریف کی، صاف صاف لیبنٹس کا حوالہ دیا۔

ہمیں حامیاں قدرت شاہی (۱۶) (Physiocrats) کی طرح والٹی، دیوپوئی ہو یدیرو وغیرہ سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہم اول، دیکارت کی طبیعیات اور انگریزی مادیت سے فرانسیسی مادیت کی دوہری ابتدا اور دوسرے فرانسیسی مادیت کی سترہویں صدی کی مابعد الطبیعیات اور دیکارت اسپنوزا، مالبرانش اور لیبنٹس کی مابعد الطبیعیات سے مخالف ثابت کر چکے ہیں۔ جرمنوں پر یہ مخالف صرف اس وقت عیاں ہوئی جب خود انھوں نے قیاسی مابعد الطبیعیات کی مخالفت کی

بالکل اسی طرح جیسے کہ کارٹیسی مادیت اصلی فطری سائنس میں تبدیل ہوئی فرانسیسی مادیت کا دوسرا رجحان براہ راست سوشلزم اور کمیونزم تک پہنچا۔

یہ کہ جبلی نیکی، انسانوں میں مساوی ذہنی استعداد، تجربے، عادت اور تعلیم کی فوقیت، ماحول کے انسان پر اثر صنعت کی عظیم اہمیت، لطف اندوزی کے جواز کے متعلق مادیت کی تعلیمات کا لازمی طور پر تعلق کمیونزم اور سوشلزم سے ہے، اس کا زیادہ گہرائی سے مطالعہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر انسان اپنا تمام علم حس وغیرہ حواس کی دنیا اور اس کے تجربے سے حاصل کرتا ہے تو یہ ضروری ہے کہ اردگرد کی دنیا کی اس طرح ترتیب دی جائے کہ اس میں جو واقعی انسان دوست تھے اس کا وہ تجربہ کرے اور عادی ہو جائے اور انسان کی طرح اپنے آپ سے واقف ہو جائے۔ اگر صحیح طور پر سمجھا ہوا مفاد سارے اخلاق کا اصول ہے تو انسان کے نجی مفاد کو انسانیت کے مفاد کے مطابق بنانا چاہیے۔ اگر انسان مادیت کے معنوں میں آزاد نہیں ہے، یعنی وہ کسی چیز سے منفی قوت کے ذریعے بچنے کے لیے نہیں بلکہ

مثبت قوت کے ذریعے اپنی سچی انفرادیت جتانے کے لیے آزاد ہے تو جرم کی سزا فرد کو نہیں دینا چاہیے بلکہ جرم کے سماج دشمن سرچشموں کو ختم کرنا چاہیے اور انسان کو اپنی ہستی کے بنیادی اظہار کے لیے معاشرتی موقع ملنا چاہیے۔ اگر ماحول انسان کو ڈھالتا ہے تو اس کے ماحول کو انسان دوست بنانا چاہیے۔ اگر فطری طور پر انسان معاشرتی ہے تو وہ صرف معاشرے میں ہی اپنی اصلی فطرت کو انسان پروان چڑھائے گا۔ اس کی فطرت کی قوت کو الگ تھلگ فرد کی قوت سے نہیں بلکہ معاشرے کی قوت سے ناپنا چاہیے۔

یہ اور اسی قسم کے اقوال تقریباً یکساں شکل میں انتہائی پرانے فرانسیسی مادیت پسندوں میں ملتے ہیں۔ یہاں انھیں جانچنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لوک کے ابتدائی انگریز چیلوں میں مانڈیویل نے گناہوں کی جو عذر خواہی کی ہے وہ مادیت میں اشتراکی رجحانات کی عکاسی ہے۔ وہ ثابت کرتا ہے کہ جدید معاشرے میں گناہ ناگزیر اور مفید ہے، اس سے جدید معاشرے کی کسی طرح عذر خواہی نہیں ہوتی۔

فوریئے اپنا نقطۂ آغاز براہ راست فرانسیسی مادیت پسندوں کو بناتا ہے۔ بابو ویسے کے حامی (۱۷) بھونڈے، غیر ترقی یافتہ مادیت پسند تھے لیکن ترقی یافتہ کمیونزم بھی براہ راست فرانسیسی مادیت سے ماخوذ ہے۔ آخر الذکر ہیلویٹیس کی دی ہوئی شکل اختیار کر کے اپنے وطن انگلستان کو لوٹ گیا۔ بینتھم نے صحیح طور پر سمجھے ہوئے مفاد کے اپنے نظام کو ہیلویٹیس کے اخلاق پر مبنی کیا۔ اووین نے بینتھم کے نظام کو لے کر انگریزی کمیونزم کی بنیاد ڈالی۔ جب فرانسیسی کابے جلا وطن ہو کر انگریزی کمیونزم کی بنیاد وہاں کمیونزم کے خیالات سے متاثر ہوا اور فرانس لوٹنے پر کمیونزم کا انتہائی مقبول لیکن انتہائی سطحی نمائندہ بن گیا۔ اووین کی طرح زیادہ سائنسی فرانسیسی کمیونسٹوں، دیزامی، گیئی وغیرہ نے مادیت کی تعلیمات کو حقیقی انسان دوستی اور کمیونزم کی منطقی بنیاد کی طرح فروغ دیا۔

ستمبر اور نومبر ۱۸۴۴ء

کے درمیان لکھا گیا

کارل مارکس

فائرباخ پر مقالے ۱۸

(ا)

آج تک کے تمام مادیت کے فلسفے کی سب سے بڑی خامی (فائرباخ کا فلسفہ بھی اسی میں شامل ہے) یہ رہی ہے کہ کسی شے کو، حقیقت کو، حسیت کو صرف معروض کی صورت میں یا پھر سوچ بچار کی شکل میں لیا گیا، اسے انسان کی حسیاتی سرگرمی، عمل یا فاعلی حیثیت سے نہیں دیکھا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مادیت کے فلسفے کے برخلاف عملی پہلو کو عینیت نے ابھارا اور بڑھایا، اگرچہ یہ صرف تجریدی طریقے سے کیا گیا کیوں کہ عینیت صحیح معنوں میں فی نفسہ حسیاتی سرگرمی کو نہیں سمجھتی۔ فلسفی فائرباخ چاہتا ہے کہ حسیاتی اشیاء (Sensuous objects) کو تصوری اشیاء سے الگ کر کے دکھائے، لیکن بذات خود انسانی سرگرمی کو وہ ٹھوس سرگرمی شمار نہیں کرتا۔ لہٰذا کتاب "مسیحیت کا جوہر" میں اس نے صرف نظریاتی سرگرمی کو ہی اصل انسانی سرگرمی شمار کیا ہے۔ اور عمل کا تصور کیا گیا ہے محض اپنی کثیف تاجرانہ شکل میں۔ چنانچہ فائرباخ کی سمجھ میں نہیں آتا کہ "انقلابی" "عملی تنقیدی" سرگرمی کی اہمیت کیا

ہے

(۲)

یہ سوال کہ آیا انسانی غور و فکر کی مادی حقیقت موجود ہے یا نہیں — نظریاتی سوال نہیں بلکہ عملی سوال ہے۔ انسان پر لازم ہے کہ اپنے غور و فکر کی حقیقت کو، یعنی اس کی اصلیت اور اس کی طاقت کو، اور اس کے دنیاوی رخ کو عمل میں ثابت کرے۔ غور و فکر کے حقیقی وجود ہونے نہ ہونے کی بحث، جب غور و فکر کو عمل سے بیگانہ کر کے زیر غور لایا جائے خالص عالمانہ بحث رہ جاتی ہے۔

(۳)

مادیت پسند فلسفے کا یہ اصول کہ لوگ ماحول اور تربیت کی ہی پیداوار ہوتے ہیں، چنانچہ بدلے ہوئے لوگ دراصل مختلف ماحول اور مختلف تربیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، یہ اصول اس بات کو بھول جاتا ہے کہ انسان ہی حالات کو بدلتے ہیں اور جو تربیت دیتے ہیں انھیں خود بھی تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ مادیت پسند فلسفی کا یہ اصول لازمی طور پر معاشرے کو دو حصوں میں بانٹ دیتا ہے جن میں سے ایک حصہ پورے معاشرے سے بلند و برتر ہوتا ہے (مثال کے طور پر ملاحظہ ہوں رابرٹ اوین کی تحریریں)۔
ماحول کا اور انسانی سرگرمی کا بہ یک وقت بدلتے رہنا ایک انقلابی عمل کی طرح ہی طرح تصور کیا جا سکتا ہے اور معقولیت سے سمجھا جا سکتا ہے۔

(۴)

فائر باخ مذہبی خود بیگانگی کی حقیقت پر اپنا نظریہ کھڑا کرتا ہے۔ وہ دنیا کو دو حصوں میں بانٹ دیتا ہے، ایک مذہبی یا خیالی دنیا، دوسری اصلی دنیا۔ اس کا کام یہ ہے کہ مذہبی دنیا کو اس کی دنیاوی بنیاد کی طرف لائے۔ اسے یہ نہیں سوجھتا کہ یہ کام پورا کرنے کے بعد بنیادی کام کرنا پھر باقی رہ جاتا ہے مطلب یہ کہ ایسی صورت حال، جہاں دنیاوی بنیاد خود کو اپنے سے بے نیاز کر لے اور ہوا میں آزاد اقلیم کی طرح قائم ہو جائیں وہ صرف اس دنیاوی بنیاد کے اندرونی تضاد سے اور اس کے متناقض ہونے سے ہی واضح کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ اس دنیاوی بنیاد کو اول تو اس کے اپنے تضاد کی روشنی میں سمجھا جائے اور پھر یہ کہ اس تضاد کو

دور کر کے عملاً اس کی انقلابی کایا پلٹ کی جائے۔ چنانچہ مثال کے طور پر دنیاوی خاندان میں مقدس خاندان کا راز دریافت کرنے کے بعد خود دنیاوی خاندان پر نظریاتی تنقید کی جائے اور عملاً اس کی انقلابی کایا پلٹ کی جائے۔

(۵)

فائرباخ تجریدی غور و فکر سے مطمئن نہیں، اس لیے حیاتی سوچ بچار کی اپیل کرتا ہے مگر وہ تو حیاتی کیفیت کو عملی یا انسان کی حیاتی سرگرمی نہیں سمجھتا۔

(۶)

مذہبی جوہر کو فائرباخ نے انسانی جوہر میں ڈھال دیا۔ لیکن انسان کا جوہر ایسی تجرید نہیں ہے جو ہر فرد کے لیے جبلی ہو۔ حقیقت میں وہ ایک مجموعہ ہے معاشرتی تعلقات کا۔ فائرباخ جو اس حقیقی جوہر کی تنقید نہیں کرتا، بالآخر اس پر مجبور ہوتا ہے کہ:

(۱) تاریخ کے عمل سے آزادہ کر مذہبی احساس یا جذبے کو علیحدہ سمجھا جائے اور انسانی فرد کو الگ تھلگ ایک مجرد شے شمار کیا جائے۔

(۲) لہٰذا اس کے نزدیک انسانی جوہر محض ایک "نوع" رہا جاتا ہے، ایک اندرونی ساکت عام کردار جو فطری طریقے سے بہت سے افراد کو ایک دوسرے سے جوڑتا ہے۔

(۷)

اسی لیے فائرباخ کو نظر نہیں آتا کہ خود "مذہبی جذبہ" ایک سماجی پیداوار ہے اور وہ جس مجرد فرد کا تجزیہ کر رہا ہے، یہ دراصل سماج کی ایک خاص شکل سے تعلق رکھتا ہے۔

(۸)

سماجی زندگی بنیادی طور پر عملی ہوتی ہے۔ وہ سارے اسرار و رموز جو نظریے کو لے جا کر باطنیت میں گم کر دیتے ہیں، ان کا معقول حل انسان کے عمل میں اور اس عمل کے ادراک میں ملتا ہے۔

(۹)

سوچ بچار کی مادیت کا، یعنی اس مادیت کا جو حیاتی کیفیت کو عملی سرگرمی شمار نہیں

کرتی، بلند ترین نقطہ "مدنی معاشرے" میں الگ الگ افراد کا سوچ بچار ہے۔

(۱۰)

مادیت کے پرانے فلسفے کا نقطہ نظر ہے ایک 'مدنی معاشرہ۔ مادیت کے نئے فلسفے کا نقطہ نظر ہے انسانی معاشرہ یا معاشرے میں منظم انسانیت۔

(۱۱)

فلسفیوں نے مختلف طریقوں سے دنیا کی تعبیریں پیش کی ہیں لیکن کام ہے دنیا کو بدلنا

کارل مارکس نے ۱۸۴۵ء
کے موسم بہار میں لکھا

کارل مارکس

"سیاسی معاشیات پر تنقید" کا دیباچہ

(اقتباس)

میں اپنی تحقیق سے اس نتیجے پر پہنچا کہ قانونی رشتے اور سیاسی شکلیں بذات خود یا انسانی ذہن کے نام نہاد ارتقا کی بنیاد پر نہیں سمجھے جا سکتے۔ اس کے برعکس ان کا سرچشمہ زندگی کے مادی حالات ہیں۔ اٹھارویں صدی کے انگریزی اور فرانسیسی مفکروں کے نقش قدم پر چل کر ہیگل مادی حالات کی کلیت کو "مدنی معاشرے" کی اصلاح سے ہم آغوش کرتا ہے۔ اس مدنی معاشرے کے اجزائے ترکیبی کو سیاسی معاشیات میں تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ مطالعہ میں نے پیرس میں شروع کیا اور بروسلز میں اسے جاری رکھا جہاں مجھے گیزو کے حکم اخراج کی وجہ سے منتقل ہونا پڑا۔ وہ عام نتیجہ جو میں نے اخذ کیا اور جو میرے مطالعہ کا رہبر اصول بنا اس کا خلاصہ یوں کیا جا سکتا ہے۔ اپنے وجود کی سماجی پیداوار میں انسان ناگزیر طور پر معین رشتوں میں منسلک ہوتے ہیں جو ان کی مرضی سے آزاد ہیں، یعنی پیداواری رشتوں میں جو پیداوار کی مادی قوتوں کے ارتقا کی مخصوص منزل کے لیے موزوں ہیں۔ ان پیداواری رشتوں کی کلیت معاشرے کے معاشی ڈھانچے کی تشکیل کرتی ہے۔ یہ وہ حقیقی بنیاد ہے جس پر قانونی اور سیاسی بالائی ڈھانچہ کھڑا ہوتا ہے اس سے معاشرتی شعور کی معین شکلیں مطابقت رکھتی ہیں۔ مادی زندگی کا طریقہ، پیداوار سماجی سیاسی اور ذہنی زندگی کے

عام عمل کو معین کرتا ہے۔ انسانوں کا شعور ان کے وجود کو معین نہیں کرتا بلکہ ان کے معاشرتی وجود سے ان کے شعور کا تعین ہوتا ہے۔ ارتقاء کی خاص منزل میں معاشرے کی پیداواری قوتیں موجود پیداواری رشتوں سے یا اسی بات کو قانونی اصطلاح میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ ملکیت کے رشتوں سے ٹکراتی ہیں جن کی حدود میں پیداواری قوتیں ابھی تک عمل کر رہی تھی۔ یہ رشتے جو پہلے پیداواری قوتوں کے فروغ کی شکلیں تھے بعد میں ان کے لیے بیڑیاں بن جاتے ہیں تب سماجی انقلاب کا دور شروع ہوتا ہے۔ معاشی بنیاد میں تبدیلیاں دیر یا سویر سارے زبردست بالائی ڈھانچے میں تغیر پیدا کرتی ہیں ایسے تغیرات کا مطالعہ کرتے وقت پیداوار کے معاشی حالات کی مادی تبدیلی میں جس کی طبیعی سائنس سے ٹھیک ٹھیک تعریف بیان کی جا سکتی ہے اور قانونی، سیاسی، مذہبی، فنونی یا فلسفیانہ مختصر یہ کہ نظریاتی شکلوں کی تبدیلی میں فرق کرنا ضروری ہے، جن میں انسان یہ تصادم سمجھتے اور اسے دور کرنے کے لیے جدوجہد کرتے ہیں۔ جس طرح کسی فرد کے متعلق فیصلہ اس بنا پر نہیں کیا جاتا کہ وہ اپنے متعلق کیا سوچتا ہے اسی طرح تبدیلی کے اس دور کے بارے میں اس کے شعور کی بناء پر فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے برعکس اس شعور کی تشریح مادی زندگی کے تضادات سے سماج کی پیداواری قوتوں اور پیداواری رشتوں کے درمیان تصادم سے کرنی چاہیے۔ کوئی بھی سماجی نظام اس وقت تک تباہ نہیں ہوتا جب تک کہ تمام پیداواری قوتیں امکانی طور پر فروغ نہ پا چکی ہوں جن کے لیے یہ نظام موزوں ہے، اور نئے برتر پیداواری رشتے اس وقت تک پرانے رشتوں کی جگہ نہیں لیتے جب تک کہ پرانے سماج کی حدود میں ان کے وجود کے لیے مادی حالات پختہ نہ ہوں گے ہوں۔ چنانچہ انسانیت ناگزیر طور پر اپنے سامنے وہی فریضے معین کرتی ہے جنھیں وہ حل کرنے کے قابل ہے۔ اگر زیادہ گہرائی سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ مسئلہ صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اس کے حل کے لیے مادی حالات موجود ہوں یا کم از کم ان کی تشکیل ہو رہی ہو۔ اگر مجمل طور پر بیان کیا جائے تو ایشیائی، قدیم، جاگیردارانہ اور جدید بورژوا طریقہ ہائے پیداوار کو ایسے عہد کہا جا سکتا ہے جو معاشرے کے معاشی ارتقا میں ترقی کے سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بورژوا طریقہ

، پیداوار، پیداوار کے معاشرتی عمل کی آخری متضاد شکل ہے۔ متضاد انفرادی تضاد کے معنوں میں نہیں بلکہ اس تضاد کے جس کا سرچشمہ افراد کے وجود کے معاشرتی حالات ہیں اور پیداواری قوتیں جو بورژوا معاشرے کے اندر فروغ پاتی ہیں اس تضاد کے حل کے لیے مادی حالات بھی پیدا کرتی ہیں۔ چنانچہ بورژوا معاشرتی نظام پر انسانی سماج کی قبل از تاریخ کا دور ختم ہو جاتا ہے۔

فریڈرک اینگلس جن سے میں ان کی معاشی مقولات کی عمدہ تنقید (۱۹) جو (Deuteh - Franzosische jahrbucher) میں چھپی ہے پڑھنے کے بعد خط و کتابت کے ذریعہ مسلسل تبادلہ خیال کر رہا ہوں دوسرے راستے سے (ملاحظہ ہو ان کا مضمون ''انگلستان میں مزدور طبقے کی حالت'') اسی نتیجے پر پہنچے جس پر میں پہنچا ہوں۔ جب ۱۸۴۵ء کی بہار میں وہ بھی بروسلز رہنے کے لیے آئے تو ہم نے فیصلہ کیا کہ جرمن فلسفے کے نظریاتی تصور کے مقابلے میں اپنا تصور پیش کریں، درحقیقت اپنے گزشتہ فلسفیانہ ضمیر کا حساب بے باق کر دیں۔ اس ارادے کو بعد از ہیگلی فلسفے کی تنقید کی شکل میں پورا کیا گیا۔ مسودہ (۲۰) جو دو بڑی جلدوں پر مشتمل تھا ویست فالیا میں ناشروں کے پاس پہنچ گیا۔ بعد میں ہمیں اطلاع ملی کہ بدلے ہوئے حالات میں وہ چھاپا نہیں جا سکتا۔ ہم نے بخوشی اس مسودے کو چوہوں کی کترنے والی تنقید کے نذر کر دیا کیونکہ ہم اپنا مقصد حاصل کر چکے تھے۔ خود وضاحت۔ متفرق تصانیف جن میں ہم نے اس وقت اپنے خیالات کا کوئی نہ کوئی پہلو پبلک کے سامنے پیش کیا میں صرف ''کمیونسٹ پارٹی کے مینی فیسٹو'' کا ذکر کروں گا جسے مشترکہ طور پر اینگلس اور میں نے لکھا ہے اور ''تجارت کی آزادی پر تقریر'' جسے میں نے خود شائع کیا ہے۔ ہمارے تصور کے نمایاں نکات کا خاکہ پہلی بار ایک علمی، اگرچہ مناظرے کی شکل میں میری کتاب ''فلسفے کا افلاس'' میں پیش کیا گیا ہے۔ جو ۱۸۴۷ء میں شائع ہوئی۔ اس کا رخ پرودھوں کے خلاف ہے۔ میرے مضمون '' اجرتی محنت'' (۲۱) کی اشاعت فروری انقلاب اور بلجیم سے میری جبریہ رخصت نے روک دی۔ یہ جرمن زبان میں تھا اور اس میں وہ لکچر شامل تھے جو میں نے اس موضوع پر بروسلز میں جرمن مزدوروں کی انجمن (۲۲) میں دیے تھے۔ ۱۸۴۸ء اور ۱۸۴۹ء میں '' Netue Rheinische

Zeitung" کی اشاعت اور بعد کے واقعات معاشیات کے میرے مطالعہ میں مخل ہوئے، میں یہ صرف 1850ء میں لندن میں پھر شروع کر سکا۔ برٹش میوزیم میں سیاسی معاشیات کی تاریخ کے متعلق بے اندازہ مواد، یہ حقیقت کہ لندن بورژوا معاشرے کا مشاہدہ کرنے کے لیے موزوں جگہ ہے اور آخر میں کیلی فورنیا اور آسٹریلیا میں سونے کی دریافت کے سبب اس معاشرے کے ارتقا کی نئی منزل نے مجھے ابتداء سے شروع کرنے اور نئے مواد پر توجہ سے کام کرنے کی ترغیب دی۔ یہ مطالعہ جزوی طور پر خود بخود مجھے ایسے موضوعات کی جانب لے گیا جو بظاہر دور از کار لگتے تھے اور جن پر مجھے وقت کا ایک حصہ صرف کرنا پڑا لیکن روزی کمانے کی اشد ضرورت نے وقت کی کمی کر دی۔ پہلے مشہور اینگلو امریکی اخبار New York Daily Tribune "(۲۳)سے میرا قلمی تعاون آٹھ سال تک جاری رہا۔ اس سے مجھے اپنا مطالعہ مختلف شعبوں میں بانٹنا پڑا کیونکہ اصلی معنی میں نامہ نگار کی حیثیت سے اخبار میں شاذ و نادر ہی لکھا۔ چونکہ میری قلمی کاوشوں کا ایک بڑا حصہ ایسے مضامین پر مشتمل تھا جو برطانیہ اور براعظم پر اہم معاشی واقعات سے وابستہ ہیں، اس لیے میں مجبور ہوا کہ ٹھوس تفصیلات سے واقفیت حاصل کروں جو سیاسی معاشیات کے میدان سے باہر ہے۔

سیاسی معاشیات کے شعبے میں میرے مطالعے کی راہ کا خاکہ پیش کرنے کا مقصد محض یہ دکھانا ہے کہ میرے خیالات۔ خواہ انھیں کسی طرح بھی ناپا تولا جائے اور وہ حکمران طبقات کے مفاد پرور تعصبات سے کتنی ہی مطابقت رکھتے ہوں۔ برسوں کی گہری تحقیق کا نتیجہ ہیں۔ دوزخ کے دروازے کی طرح سائنس کے دروازے پر بھی یہ مطالبہ کندہ ہونا چاہیے:

"Qui Si convien lasciare ogni Sospetto'

Ogni vilta convien che qui sia morta "(1)

لندن جنوری ۱۸۵۹ء

---

(۱) یہاں بے اعتمادی کو خدا حافظ کہا جائے اور بزدلی کو دفن کر دیا جائے (دانتے کے "آسمانی طربیہ" (Divine comedy) سے (ایڈیٹر)۔

کارل مارکس

"سرمایے" کی پہلی جلد کے دوسرے ایڈیشن کا پیش لفظ

(اقتباس)

"سرمایے" میں جو طریقہ استعمال کیا گیا ہے اسے لوگوں نے غلط سمجھا ہے۔ یہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مختلف تصورات جو اس سے منسوب کیے گئے ہیں ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔

پیرس کے رسالے (۲۴) "Revue Positiviste" نے مجھ پر الزام لگایا ہے کہ ایک طرف تو میں مابعد الطبیعیاتی طریقے سے معاشیات پر بحث کرتا ہوں اور دوسری طرف تصور کیجیے! مستقبل کے باورچی خانوں کے لیے کھانوں کی ترکیبیں (کومٹے کی طرح؟) لکھنے کے بجائے ٹھوس حقائق کے محض تنقیدی تجزیے تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہوں۔ مابعد الطبیعیات کے سلسلے میں الزام کا جواب پروفیسر زیبر نے لکھا ہے:

"اس حد تک جس تک وہ اصلی نظریے سے بحث کرتا ہے مارکس کا طریقہ پورے پورے انگریزی مکتب کا استخراجی طریقہ ہے جس کی خامیاں اور خوبیاں بہترین نظریاتی

ماہرین معاشیات میں مشترک ہیں" (۲۵)

مسٹر ایم۔ بلاک اپنے کتابچے

"Les Theoriciens du socialisme en Allemagne

Journal des Economistes , Juillet aout 1872,,

میں یہ دور کی کوڑی لاتے ہیں کہ میرا طریقہ تجزیاتی ہے اور من جملہ اور باتوں کے کہتے ہیں:

"اس تصنیف سے مسٹر مارکس نے ثابت کیا ہے کہ وہ ایک انتہائی نمایاں ذہن رکھنے والے شخص ہیں۔"

ظاہر ہے کہ جرمن نقاد "ہیگلی سوفسطائیت" پر چیختے ہیں۔ سینٹ پیٹر سبرگ کا رسالہ "ویستنک یوروپی" (یورپ کا نامہ بر) اپنے ایک مضمون میں جس میں "سرمایہ" کے طریقے سے بحث کی گئی ہے (مئی ۱۸۷۲ء) کا شمارہ، صفحات ۴۲۷۔۴۳۶) (۲۶) تحقیق کے میرے طریقے کو سخت حقیقت پسند سمجھتا ہے لیکن میرے پیش کرنے کے طریقے کو، بد قسمتی سے جرمن جدلیاتی۔ مصنف لکھتا ہے:

"سرسری نظر میں اگر موضوع پیش کرنے کی ظاہر شکل پر فیصلہ مبنی کیا جائے تو مارکس (اس لفظ کے "جرمن" یعنی برے معنوں میں) عینیت پرست فلسفیوں میں انتہائی مثالی ہیں، لیکن در حقیقت معاشی تنقید کے معنی میں وہ اپنے تمام متقدمین کے مقابلے میں کہیں زیادہ حقیقت پسند ہیں۔ انھیں کسی طرح عینیت پرست نہیں کہا جا سکتا۔"

میں مصنف کو اس سے بہتر جواب نہیں دے سکتا کہ خود اس کی تنقید کے چند ٹکڑے پیش کروں جو میرے قارئین کے لیے دلچسپ ہوں گے جن کی رسائی اصلی روسی متن تک نہیں ہے۔

میری تصنیف "سیاسی معاشیات پر تنقید" کے دیباچے (برلن ۱۸۵۹ء صفحات ۴۔۷) کے ایک حصے کو نقل کر کے جہاں میں اپنے طریقے کی مادی بنیاد سے بحث کرتا ہوں مصنف تحریر کرتا ہے:

''صرف ایک بات مارکس کے لیے اہم ہے: ان مظاہر کا قانون معلوم کرنا جن کی تحقیق سے انھیں دلچسپی ہے۔ اور نہ صرف وہ قانون ان کے لیے اہم ہے جو ان مظاہر پر حکمرانی کرتا ہے، اس حد تک جب ان کی ایک معین شکل اور معین تاریخی مدت کے اندر باہمی ربط ہے۔ ان کے لیے اس سے بھی زیادہ اہم ان کی تبدیلی، ان کے ارتقا کا قانون ہے یعنی ایک شکل سے دوسری تک، رابطوں کے ایک سلسلے سے دوسرے تک ان کا عبور۔ اس قانون کو دریافت کرنے کے بعد وہ ان نتائج کا تفصیل سے پتہ لگاتے ہیں جن میں یہ قانون سماجی زندگی میں ظاہر ہوتا ہے ...... چنانچہ مارکس صرف ایک چیز کی تکلیف گوارا کرتے ہیں: صحیح سائنسی تحقیق کے ذریعے سماجی تعلقات میں بالترتیب معین نظاموں کی ضرورت ثابت کرنا، اور جہاں تک ممکن ہے بے عیب طریقے سے حقائق کی تصدیق کرنا جو ان کے لیے بنیادی نقطہ ہائے آغاز کا کام دیتے ہوں۔ ان کے لیے یہ بالکل کافی ہے، اگر وہ موجودہ نظام کی ضرورت اور دوسرے نظام کی ضرورت جو ناگزیر طور پر پہلے نظام کی جگہ لے گا، ثابت کردیں اور یہ اس کے باوجود کہ لوگوں کو اس پر یقین ہے یا نہیں، ان میں اس کا شعور ہے یا نہیں۔ مارکس سماجی تحریک کو فطری تاریخ کا ایک عمل سمجھتے ہیں جو ایسے قوانین کا پابند ہے جو نہ صرف انسانی ارادے، شعور اور عقل سے آزاد ہیں بلکہ اس کے برعکس اس ارادے، شعور اور عقل کو معین کرتے ہیں .... اگر تہذیب کی تاریخ میں شعوری عنصر جو حصہ لیتا ہے وہ اتنا تابع ہے تو یہ بالکل عیاں ہے کہ تنقیدی تحقیق جس کا موضوع تہذیب ہے اپنی بنیاد کے لیے شعور کی کسی شکل یا شعور کے کسی نتیجے کو سب سے کم استعمال کرسکتی ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ خیال نہیں بلکہ صرف مادی مظہر اس کا نقطہ آغاز بن سکتا ہے۔ ایسی تحقیق میں کسی حقیقت کا مقابلہ و موازنہ خیالات سے نہیں بلکہ دوسری حقیقت سے ہوگا۔ ایسی تحقیق کے لیے اہم بات یہ ہے کہ دونوں حقیقتوں کی تفتیش جتنی صحت سے کی جاسکتی ہے کی جائے، اور یہ دونوں عملاً ارتقا کی مختلف منزلوں کی تشکیل کرتی ہوں۔ یہ بات اور زیادہ اہم ہے کہ ارتقا کی یہ منزلیں جس ترتیب، تواتر اور تسلسل میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہیں ان کی تفتیش بھی زیادہ سے زیادہ صحیح ہو۔ لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ معاشی زندگی کے عام قوانین ایک

ہی ہوتے ہیں خواہ ان کا اطلاق حال پر ہو یا ماضی پر۔ مارکس صریحاً اس سے انکار کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں ایسے مجرد قوانین کا وجود نہیں ہے اس کے برعکس ان کی رائے میں ہر تاریخی دور کے اپنے قوانین ہوتے ہیں۔ ہر معاشرہ جب ارتقا کے ایک معین دور سے گزر جاتا ہے اور ایک منزل سے دوسری منزل میں قدم رکھتا ہے تو اس پر دوسرے قوانین حاوی ہو جاتے ہیں۔ مختصراً معاشی زندگی ہمیں ایک ایسا مظہر پیش کرتی ہے جو علم حیاتیات کی دوسری شاخوں میں ارتقا کی تاریخ کے مشابہ ہے.......... پرانے ماہرین معاشیات نے معاشی قوانین کو طبیعیات اور کیمیا کے قوانین کے مشابہ کر کے ان کی نوعیت غلط سمجھی.......... مظاہر کا زیادہ گہرا تجزیہ ثابت کرتا ہے کہ سماجی اجسام آپس میں بنیادی طور پر اتنے ہی مختلف ہوتے ہیں جتنے نباتات اور حیوانات کے یہی نہیں بلکہ مجموعی طور پر ان اجسام کے مختلف ڈھانچوں، انفرادی اعضا میں اختلاف ان حالات میں جن میں یہ اعضا کام کرتے ہیں اختلاف کی بدولت ایک ہی مظہر بالکل مختلف قسم کے قوانین کا تابع رہتا ہے۔ مثال کے طور پر مارکس انکار کرتے ہیں کہ آبادی کا قانون تمام زمانوں اور تمام مکانوں کے لیے ایک ہی ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس کے برعکس ارتقا کی ہر منزل کا اپنا قانون آبادی ہوتا ہے پیداواری قوتوں کے ارتقا کی سطح میں فرق کے سبب ان پر حکمرانی کرنے والے تعلقات اور قوانین بھی مختلف ہوتے ہیں۔ جب مارکس معیشت کے سرمایہ دارانہ نظام کے مطالعے اور تشریح کا ذمہ لیتے ہیں تو وہ سائنسی طریقے سے محض اس مقصد کا تعین کرتے ہیں جو معاشی زندگی کی ہر صحیح تحقیق کا ہونا چاہیے۔ ایسی تحقیق کی سائنسی قدر و قیمت ان مخصوص قوانین کو ظاہر کرنا جو معین سماجی جسم کی ابتدا، وجود، ارتقا اور موت اور اس کی جگہ دوسرے بلند تر سماجی جسم کے لینے کو منضبط کرتے ہیں۔ در حقیقت مارکس کی کتاب کی یہی قیمت ہے۔"

مصنف جس کو میرا طریقہ تصور کرتا ہے اسے واضح طور پر بیان کر کے اور جہاں تک کہ میرا اس طریقے کے اطلاق سے تعلق ہے اس کی تعریف کر کے اس نے سوائے جدلیاتی طریقے کے اور کیا پیش کیا ہے؟

بلاشبہ پیش کرنے کا طریقہ شکل کے لحاظ سے تحقیق کے طریقے سے مختلف ہونا

چاہیے۔ تحقیق کو مواد سے مفصل طور پر واقف ہونا، اس کے ارتقا کی مختلف شکلوں کا تجزیہ کرنا، ان کا اندرونی تعلق معلوم کرنا چاہیے۔ صرف یہ کام ختم کرنے کے بعد ہی اصل حرکت مناسب طرح سے بیان کی جاسکتی ہے۔ اگر یہ کامیابی سے انجام پا جائے، اگر مواد کی زندگی عینی طور پر منعکس ہو جائے جیسے کہ آئینے میں، تو ایسا معلوم ہوگا کہ جیسے ہمارے سامنے محض ایک قبل تجربی (apriori) ساخت ہے۔

میرا جدلیاتی طریقہ نہ صرف ہیگلی طریقے سے مختلف ہے بلکہ اس کے براہ راست برعکس ہے۔ ہیگل کے خیال میں غور و فکر کا زندہ عمل جسے وہ ''خیال'' کے نام سے آزاد فاعل میں تبدیل کر دیتا ہے حقیقی دنیا کا اصلی خالق ہے اور حقیقی دنیا ''خیال'' کی صرف بیرونی، مظہری شکل ہے۔ اس کے برعکس، میری رائے میں عین خیال مادی کے سوا اور کچھ نہیں ہے جس کا انعکاس انسانی ذہن میں ہوتا ہے اور جو فکر کی شکلیں اختیار کرتا ہے۔

ہیگلی جدلیات کے پراسرار پہلو میں نے تقریباً ۳۰ برس پہلے تنقید کی تھی، اس وقت جب وہ ہنوز فیشن تھی۔ جب میں ''سرمایہ'' کی پہلی جلد تیار کر رہا تھا تو چڑچڑے، مغرور، معمولی درجے کے خلف (۲۷) (epigones) جو اب مہذب جرمنی میں لمبی چوڑی باتیں کرتے ہیں ہیگل سے ایسے ہی پیش آئے جیسا کہ بہادر موزیس مینڈیل سون لیسنگ کے زمانے میں اسپنوزا کے ساتھ پیش آیا تھا، یعنی ''مردہ کتے'' کی طرح، چنانچہ میں نے اپنے آپ کو اس عظیم مفکر کا علی الاعلان شاگرد تسلیم کیا اور قدر کے نظریے کے باب میں کہیں کہیں اظہار کے ان طریقوں سے عشوہ گری کی جو ہیگل کے لیے مخصوص تھے۔ ہیگل کے ہاتھوں جدلیات پراسرار ضرور بنی لیکن اس نے اسے وہ پہلا مفکر ہونے سے نہیں روکا جس نے جدلیات کے عمل کی عام شکل کو جامع اور باشعور طور پر پیش کیا۔ ہیگل کے یہاں جدلیات اپنے سر پر الٹی کھڑی ہے۔ اگر کوئی پراسرار خول کے اندر عقلی مغز دریافت کر لے تو پھر اسے الٹ کر سیدھی کر دینا چاہیے۔

اپنی پراسرار شکل میں جدلیات جرمنی میں فیشن بن گئی کیونکہ وہ موجودہ صورت حال کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتی ہوئی، اسے آسمان پر چڑھاتی ہوئی نظر آتی تھی۔ اپنی معقول شکل

میں بورژوازی اور اس کے متلد پروفیسران کے لیے وہ رسوائی اور لعنت ہے کیونکہ اس میں موجودہ صورتحال کا مثبت ادراک اور تصدیق شامل ہے اور ساتھ ہی اس کی نفی کی تصدیق اور اس کا ناگزیر انہدام، کیونکہ وہ تاریخی لحاظ سے ترقی شدہ ہر معاشرتی شکل کو رواں حرکت میں خیال کرتی ہے اور چنانچہ اس کے عارضی وجود کے ساتھ ساتھ اس کی عبوری فطرت کو بھی پیش نظر رکھتی ہے، کیونکہ وہ اپنے اوپر کسی چیز کو عائد نہیں ہونے دیتی اور اپنے جوہر کے لحاظ سے تنقیدی اور انقلابی ہے۔

۲۴ جنوری ۱۸۷۳ء

کو لکھا گیا

فریڈرک اینگلس

قاطع ڈیورنگ

"قاطع ڈیورنگ" کی تین اشاعتوں کے دیباچے

(اقتباس)

مارکس اور میں ہی غالباً وہ واحد لوگ تھے جنھوں نے باشعور جدلیات کو جرمن عینیت پرست فلسفے سے نجات دلائی اور مادیت پسند تصور کے مطابق اس کا اطلاق فطرت اور تاریخ پر کیا۔ لیکن فطرت کے تصور کے لیے، جو جدلیاتی ہے اور ساتھ ہی مادیت پسند بھی، ریاضیات اور فطری سائنس کے علم کی ضرورت ہے۔ مارکس ریاضیات سے خوب واقف تھے لیکن فطری سائنسوں کا علم ہم جرعہ بہ جرعہ، وقفہ بہ وقفہ اور خال خال حاصل کر سکے۔ چنانچہ جب میں کاروبار سے دست بردار ہوا اور اپنی رہائش لندن میں منتقل کی (۲۸) تو مجھے اس پر ضروری وقت صرف کرنے کا موقع ملا۔ لیبگ کے الفاظ میں میں "پنجے جھاڑ کر" ریاضیات اور فطری سائنسوں کے پیچھے پڑ گیا۔ اس پر میں نے پورے آٹھ برس لگائے۔ میں ابھی "پنجے جھاڑ کر" پیچھے پڑنے کے عمل کے بیچ میں ہی تھا کہ مجھے ڈیورنگ صاحب کے نام نہاد فطری فلسفے کی طرف توجہ کرنے پڑی۔ اس لیے یہ قدرتی بات تھی کہ بعض اوقات اس

موضوع سے بحث کرتے وقت میں صحیح ٹیکنکی اصطلاحات استعمال کرنے سے قاصر رہا اور نظریاتی فطری سائنس کے میدان میں عام طور پر کافی بھونڈے پن سے قدم رکھے۔ دوسری طرف اس میدان میں میرے عدم اعتماد کے باعث جسے میں دور نہیں کر سکا تھا میں محتاط ہو گیا۔ لہذا حقائق جو اس زمانے میں معلوم تھی ان کے متعلق اصلی غلطیوں یا مسلمہ نظریات کی غلط پیش کش پر میں مورد الزام قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس سلسلہ میں غیر مسلمہ ذہین ماہر ریاضیات وہ واحد فرد تھا جس نے اپنے خط میں مارکس سے شکایت کی کہ میں نے کی آبرو پر بے لگام حملہ کیا ہے (۲۹)

یہ کہنا ضروری نہیں ہے کہ ریاضیات اور فطری سائنسوں کے اعادے کا میرا مقصد خود مجھے یہ یقین دلانا تھا۔ جس کا عام طور پر سے مجھے شبہ نہیں تھا کہ فطرت میں بے شمار تبدیلیوں کی افراتفری میں وہی حرکت کے جدلیاتی قوانین اپنی راہ کھولتے ہیں جو تاریخ میں واقعات کے بظاہر اتفاق کو پابند کرتے ہیں، وہی قوانین جو اسی طرح انسانی فکر کے ارتقا کی تاریخ میں مشترک سلسلہ ہوتے ہیں اور سوچ بچار کرنے والے انسان میں بتدریج بلند ہو کر شعور بن جاتے ہیں۔ قوانین جنھیں سب سے پہلے ہیگل نے ہمہ پہلو لیکن پراسرار شکل میں مرتب کیا، اور جنھیں ہم نے اس پراسرار شکل سے آزاد کرنے اور ذہن میں وضاحت۔ ، ان کی مکمل سادگی اور آفاقیت کا تصور پیدا کرنے کا مقصد بنایا۔ یہ کہنا ضروری نہیں کہ پرانا فطری فلسفہ اس کی حقیقی قیمت اور اس کے کئی بار آور بیجوں کے باوجود (۱) ہمیں مطمئن نہیں کر سکا جیسا کہ اس کتاب میں زیادہ وضاحت سے بتایا گیا ہے کہ فطری فلسفے نے، خاص طور سے

(۱) پرانے فطری فلسفے پر کارل فوگٹ کے انداز میں سوچ بچار نہ کرنے والے ہجوم کے ساتھ ساتھ حملہ کرنا کہیں زیادہ آسان ہے، اس کی تاریخی اہمیت کی قدر کرنے کے مقابلے میں اس میں کافی لغویات اور خیالی پلاؤ ہے لیکن تجربی فطری سائنس دانوں کے غیر فلسفیانہ نظریات سے زیادہ نہیں جو اس فلسفے کے ہم عصر تھے۔ جب نظریہ ارتقا خاصا مقبول ہو گیا تو فطری سائنس میں جو دانا اور معقول عنصر تھا وہ محسوس کیا جانے لگا۔ اس لیے ہیگل ٹریورانس اور اوکین کی خوبیاں تسلیم کرنے میں حق بجانب تھا۔ اوکین نے اپنے اولین لعاب اور اولین جلیلے کے بارے میں جو حیاتیاتی مفروضہ

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

ہیگل شکل میں، غلطی اس لیے کی کہ اس نے فطرت میں زمان کے تعلق سے ارتقا اور تسلسل (Sucession) تسلیم نہیں کیا بلکہ صرف "بجائے باہمی" کو مانا ۔ ایک طرف یہ خود ہیگل نظام پر مبنی تھا جو تاریخی ارتقا کو صرف "روح" سے منسوب کرتا تھا، لیکن دوسری طرف اس کی وجہ اس دور کی فطری سائنسوں کی حالت بھی تھی۔ اس معاملے میں ہیگل کانٹ سے بہت پیچھے رہ گیا جس کے سحابی (nebular) نظریے (۳۰) نے شمسی نظام کی ابتدا کی جانب اور مدو جزر سے کرۂ ارض کی گردش میں رکاوٹ کی جانب بھی اشارہ کیا جس کی دریافت نے اس نظام کی تباہی کی پیش بینی کی۔ آخر میں، میرے نزدیک سوال جدلیات کے قوانین باہر

پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ

پیش کیا تھا وہ بعد میں مادہ حیات اور خلیہ نکلا۔ خاص کر جہاں تک ہیگل کا تعلق ہے وہ اپنے ہم عصر تجربیت پرستوں سے کہیں بالا و برتر تھا جو خیال کرتے تھے کہ جب وہ مظاہر کو قوت یا طاقت قوت کشش، تیرنے کی طاقت، برقی اتصال کی قوت وغیرہ۔ عطا کرتے ہیں تو وہ تمام غیر تشریح شدہ مظاہر کی تشریح کر دیتے ہیں یا جہاں یہ کسی طرح موزوں نہیں۔ وہاں قوت کے بجائے وہ نامعلوم مادہ سر منڈھ دیتے ہیں روشنی گرمی، بجلی کا مادہ تخیلی مادوں کو کافی ترد کیا جا چکا ہے لیکن قوتوں کا خواہ مخواہ استعمال جس کے خلاف ہیگل لڑا تھا اب بھی سر اٹھاتا ہے۔ مثلاً ۱۸۶۹ء میں انسبروک میں ہلیم ہولٹس کے لیکچر میں (ہلیم ہولٹس 'عام لیکچر' دوسرا ایڈیشن ۱۸۷۱ء میں صفحہ ۱۹۰) نیوٹن کی معبودیت کے مقابلے میں جو فرانس سے اٹھارویں صدی میں ملی تھی اور جس کے سبب انگریزوں نے نیوٹن پر اعزاز اور دولت کی بارش کی تھی ہیگل نے یہ حقیقت بتائی کہ کیپلر، جسے جرمنی نے بھوکوں مارا، فلکی اجسام کی جدید میکانیات کا اصلی بانی تھا۔ نیوٹن کا قانون کشش کیپلر کے تینوں قوانین میں موجود تھا، تیسرے قانون میں تو واضح طور پر ہے۔ ہیگل سادہ مساواتوں کی مدد سے اپنی تصانیف "فطرت کے فلسفے" کے پیراگراف ۲۷۰ اور ضمنی حصے (ہیگل، مجموعہ تصانیف، جلد ۷، ۱۸۴۲ء، صفحات ۹۸، ۱۱۳- ۱۱۰) میں جو ثابت کرتا ہے پھر تازہ ترین ریاضیاتی میکانیات کے نتیجے میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ گوستاف کیرخ ہوف کی تصنیف "ریاضیاتی طبیعیات پر لیکچر" (دوسرا ایڈیشن لیپزگ ۱۸۷۷ء صفحہ ۱۰) میں اسی سادہ ریاضیاتی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جس کو پہلے ہیگل نے مرتب کی تھی۔ باشعور جدلیاتی فطری سائنسوں سے فطری فلسفیوں کا جو تعلق تھا وہ یوٹوپیائیوں کا جدید کمیونزم سے ہے۔

سے فطرت میں لانے کا نہیں بلکہ اسی کے اندر دریافت کرنے اور اسی سے نشوونما دینے کا ہے۔

لیکن اسے باقاعدہ اور ہر ہر علیحدہ شعبے میں انجام دینا زبردست کام ہے۔ بات صرف یہ نہیں ہے کہ جس شعبے پر قدرت حاصل کرنا ہے وہ تقریباً غیر محدود ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ اس پورے میدان میں فطری سائنس بذات خود انقلاب کے ایسے زبردست عمل سے گزر رہی ہے کہ وہ لوگ بھی جو اپنا تمام فالتو وقت اس پر صرف کرتے ہیں مشکل ہی سے اس کے شانہ بشانہ چل سکتے ہیں کارل مارکس کی وفات کے بعد سے میرا وقت ضروری فرائض پر صرف ہو رہا ہے اور میں مجبور ہو گیا ہوں کہ اپنا کام ملتوی کر دوں۔ فی الحال مجھے اس کتاب میں اشاروں پر قناعت کرنا اور اس موقع کا انتظار کرنا ہے جب میں ان نتائج کو مرتب کر کے شائع کر سکوں جو میں نے اخذ کیے ہیں، غالباً ان انتہائی اہم ریاضیاتی دستاویزوں کے ساتھ مربوط کر کے جو مارکس نے چھوڑی ہیں (۳۱)۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نظریاتی فطری سائنس کی ترقی بڑی حد تک یا بالکل ہی میرے کام کو غیر ضروری بنا دے۔ خالص تجربی دریافتوں کو ترتیب دینے کی ضرورت کے سبب جن کا ایک انبار جمع ہو گیا ہے، نظریاتی فطری سائنس میں ایک ایسا انقلاب برپا ہو رہا ہے کہ وہ ان تجربیت پسندوں تک کے شعور میں فطری عوامل کے جدلیاتی کردار کو لائے گا جو اس کے سب سے زیادہ مخالف ہیں۔ پرانے بے لوچ تضاد، شدید ناقابل گزر تقسیم کرنے والے خطوط بتدریج غائب ہو رہے ہیں چونکہ آخری "اصلی" گیسوں کو بھی رقیق بنا لیا گیا ہے اور یہ ثابت کر دیا کہ ایک شے کو ایسی حالت میں لایا جا سکتا ہے جب رقیق اور گیس کی شکلوں میں امتیاز نہیں کیا جا سکتا تو اوسطاً حالتیں اپنے سابقہ مطلق کردار کی آخری باقیات سے محروم ہو گئی ہیں (۳۲) گیسوں کے حرکی (kinetic) نظریے کے اس مقالے کے مطابق کہ مکمل گیسوں میں مساوی درجہ حرارت پر انفرادی گیس کے سالمے رفتار کے جن مربعوں سے حرکت کرتے ہیں ان کے سالمیاتی وزنوں کے برعکس تناسب میں ہوتے ہیں، حرارت حرکت کی ان شکلوں میں براہ راست اپنا مقام حاصل کرتی ہے جو براہ راست ناپی جا سکتی ہیں۔ صرف دس سال پہلے جب حرکت کا بنیادی قانون دریافت کیا گیا تھا تو اس کا تصور توانائی کے بقاء کے

قانون کی طرح، حرکت کے لازوال اور غیر تخلیقی ہونے کی طرح کیا جاتا تھا، یعنی محض اس کے کمیتی پہلو کے لحاظ سے۔ اب اس محدود اور منفی تصور کی جگہ توانائی کے تغیر کا مثبت خیال لے رہا ہے جس کے مطابق عمل کا کیفیتی مافیہ پہلی بار ثابت ہوتا ہے اور ماورائے ارضی خالق کی آخری باقیات مٹ رہی ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ حرکت کی مقدار (نام نہاد توانائی) جب وہ متحرک توانائی (نام نہاد میکانکی قوت) سے بجلی، حرارت، مخفی توانائی وغیرہ میں تبدیل کی جاتی ہے یا اپنی اصلی حالت اختیار کر لیتی ہے جوں کی توں رہتی ہے، اب کوئی نئی بات نہیں رہی۔ اب یہ تبدیلی کے عمل، اس عظیم بنیادی عمل کی زیادہ ٹھوس تحقیق کی محفوظ بنیاد بن گئی ہے جس کا علم فطرت کے تمام علم پر مشتمل ہے اور چونکہ حیاتیات کا مطالعہ نظریہ ارتقا کی روشنی میں کیا جا رہا ہے اس لیے نامیاتی فطرت کے میدان میں درجہ بندی کی تنگ حدیں یکے بعد دیگرے مٹتی جا رہی ہیں۔ غیر درجہ بند درمیانی کڑیاں روز افزوں بڑھ رہی ہیں، گہری تحقیق اجسام کو ایک مد سے دوسری مد میں ڈال رہی ہے اور وہ امتیازی خصوصیات جو تقریباً عقیدے کا حصہ تھیں اپنا مطلق جواز کھو رہی ہیں۔ اب ہم جانتے ہیں کہ ایسے دودھ پلانے والے جانور بھی ہیں جو انڈے دیتے ہیں اور اگر اطلاع صحیح نکلی تو چوپائے پرندے بھی موجود ہیں (۳۳)۔ کئی سال گزرے خلیے کی دریافت کے نتیجے میں دوبرخوف مجبور ہو گیا تھا کہ حیوان کی وحدت کی جگہ خلیے دار ریاستوں کے اتفاق کو دے دے۔ سائنسی اور جدلیاتی بنیاد پر نہیں بلکہ ترقی پذیر طور پر (۳۴) اور اب خون کے سفید جسمیات کی دریافت کی بدولت، جو اعلیٰ جانوروں کے جسموں میں امیبا کی طرح رینگتے رہتے ہیں حیوان کی (اس لیے انسان کی بھی) انفرادیت کا تصور کہیں زیادہ پیچیدہ ہو گیا ہے۔ لیکن ان تضادات نے، جو امتیاز اور طبقاتی فرق کے جبریہ طور پر معین کیے ہوئے خطوط کی طرح پیش کیے جاتے ہیں، جدید نظریاتی فطری سائنس کو محدود، مابعد الطبیعیاتی کردار دیا ہے۔ یہ بات تسلیم کرنا کہ یہ تضادات اور امتیازات، اگرچہ وہ فطرت میں پائے جاتے ہیں، صرف اضافی اہمیت کے حامل ہیں اور دوسری طرف، ہمارے غور و فکر کرنے والے ذہنوں نے فطرت میں ان کا خیالی بے لوچ پن اور مطلق جواز داخل کیا ہے۔ فطرت کے جدلیاتی تصور کا جوہر ہے۔ یہ تسلیم کرنا

ممکن ہے۔ کیونکہ فطری سائنس کے جمع شدہ حقائق ایسا کرنے پر ہمیں مجبور کرتے ہیں۔ اور اس نتیجے پر زیادہ آسانی سے پہنچا جا سکتا ہے بشرطیکہ جدلیاتی غور وفکر کے قوانین کی سمجھ بوجھ کی بنیاد پر ان حقائق کے جدلیاتی کردار کی جانب رسائی اختیار کی جائے بہر حال فطری سائنس اب اتنی ترقی کر چکی ہے کہ وہ جدلیاتی تعمیم سے گریز نہیں کر سکتی لیکن یہ عمل آسان تر ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس حقیقت کو نظر انداز نہ کیا جائے کہ نتائج جن میں تجربات کا خلاصہ کیا جاتا ہے تصورات ہیں اور تصورات پر کام کرنے کا فن نہ تو ماں کے دودھ سے ملتا ہے اور نہ عام روزمرہ کے شعور کے ذریعے حاصل کیا جا سکتا ہے اس کے لیے حقیقی غور وفکر کی ضرورت ہے اور اس غور وفکر کی تجربی فطری سائنس کی طرح طویل تجربی تاریخ ہے گزشتہ ڈھائی ہزار برسوں کے دوران میں فلسفے کے ارتقا کے نتائج کو جذب کر سکے کر ہی فطری سائنس ایک طرف فلسفے سے آزاد ہو جائے گی جو اس سے الگ ہے، اس سے باہر اور بالا ہے، دوسری طرف اپنے محدود طریقہ غور وفکر سے بھی آزاد ہو جائے گی جو اس نے انگریزی تجربیت سے بطور ورثہ حاصل کیا ہے۔

لندن ۲۳ ستمبر ۱۸۸۵ء

قاطع ڈیورنگ

(اقتباسات)

اٹھارویں صدی کے فرانسیسی فلسفے کے ساتھ ساتھ اور اس کے بعد نیا جرمن فلسفہ ابھرا جسے ہیگل نے معراج تک پہنچایا۔ اس کی عظیم ترین خوبی یہ ہے کہ اس نے غور وفکر کی بلند ترین شکل کی حیثیت سے پھر جدلیات کو اختیار کیا۔ قدیم یونانی فلسفی سب کے سب پیدائشی فطری جدلیات پسند تھے۔ اور ارسطو جو ان میں سب سے زیادہ بحرالعلوم کا مالک تھا، دوسری طرف اگر چہ نئے فلسفے میں بھی جدلیات کے طباع ترجمان موجود تھے (مثلاً دیکارت اور اسپنوزا) لیکن انگریزی اثر کے سبب نیا فلسفہ غور وفکر کے مابعدالطبیعیاتی طریقے میں پھنسا رہا۔ اٹھارویں صدی کے فرانسیسی فلسفیوں پر بھی یہی چیز تقریباً غالب رہی، خاص کر ان کی مخصوص فلسفیانہ تصانیف ہیں۔ لیکن محدود معنوں میں فلسفے کے میدان سے باہر فرانسیسیوں نے جدلیات کے شاہکار تخلیق کیے۔ یہاں صرف دیدیرو کی تصنیف "راموکا بھتیجا" اور روسو کی "لوگوں میں غیر مساوات کی ابتدا پر غور" کا ذکر کرنا کافی ہے۔ یہاں ہم مختصراً ان دو طریقہ ھائے فکر وخیال کے بنیادی کردار پر روشنی ڈالتے ہیں۔ آئندہ ہم ان سے تفصیل کے ساتھ بحث کریں گے۔

جب ہم عام طور پر فطرت، یا تاریخ انسانی یا خود اپنی ذہنی سرگرمی پر غور کرتے ہیں اور سوچتے ہیں تو ابتداء میں ہمیں رشتوں اور ردعملوں کے غیر مختتم الجھاؤ کی تصویر نظر آتی

ہے۔ اس تصویر میں کوئی چیز بے حرکت اور ساکت نہیں رہتی بلکہ ہر شے حرکت کرتی ہے، بدلتی ہے، وجود میں آتی ہے اور فنا ہو جاتی ہے۔ عالم کا یہ ابتدائی اور سادہ لیکن حقیقی معنی میں صحیح تصور قدیم یونانی فلسفے نے پیش کیا۔ اسے سب سے پہلے ہرقلیطیس نے واضح طور پر مرتب کیا تھا: ہر شے ہے اور نہیں ہے۔ کیونکہ ہر شے رواں ہے، مسلسل تبدیل ہو رہی ہے مسلسل وجود میں آ رہی ہے اور فنا ہو رہی ہے۔

یہ تصور مجموعی طور پر مظاہر کی تصویر کا عام کردار صحیح پیش کرتا ہے لیکن ان تفصیلات کی تشریح نہیں کرتا جن پر یہ تصویر مشتمل ہے۔ اور جب تک ہم انھیں نہیں سمجھتے ہمیں پوری تصویر کا واضح تصور نہیں ہو سکتا۔ ان تفصیلات کو سمجھنے کے لیے اپنے فطری یا تاریخی تعلق سے جدا کرنا چاہیے اور ان میں سے ہر ایک کا الگ الگ، اس کی نوعیت، خاص علت اور معلول وغیرہ کا مطالعہ کرنا چاہیے بنیادی طور پر یہ فطری سائنس اور تاریخی تحقیق کا فریضہ ہے یعنی سائنس کی ان شاخوں کا جنھیں کلاسیکی عہد کے یونانیوں نے معقول وجوہات کی بنیادی ثانوی حیثیت دی تھی کیونکہ سب سے پہلے انھیں ضروری مواد جمع کرنا تھا صرف دور سکندری (۳۵) کے یونانیوں نے ہی فطری سائنسوں کی بنیادیں وضع کیں۔ بعد میں ازمنہ وسطیٰ میں عربوں نے بھی یہی کردار ادا کیا۔ حقیقی فطری سائنس کی ابتدا چودھویں صدی کے دوسرے نصف سے ہوتی ہے۔ اس کے بعد یہ روز افزوں تیزی سے مسلسل پروان چڑھتی رہی۔ فطرت کا تجزیہ اس کے انفرادی حصوں میں، مختلف قدرتی عوامل اور اشیاء کے معین زمروں میں، نامیاتی اجسام کے اعضاء کا مطالعہ ان کی کثیر شکلوں میں ــــــ فطرت کے ہمارے علم میں زبردست کامیابیوں کی یہ بنیادی شرائط تھیں جو گزشتہ چار سو برسوں میں حاصل ہوئی ہیں لیکن مطالعے کے اس طریقے نے ہمیں ورثے میں قدرتی اشیاء اور عوامل کو علیحدگی میں ان کے وسیع عالم کے تعلق سے جدا کر کے دیکھنے، حرکت میں نہیں بلکہ جمود میں، بنیادی طور پر قابل تغیر نہیں بلکہ ناقابل تغیر کی طرح، زندہ نہیں بلکہ مردہ حالت میں ان کا مشاہدہ کرنے کی عادت دی۔ اور جب بیکن اور لوک نے اشیا کو اس طرح دیکھنے کے طریقے کو فطری سائنس کے میدان سے فلسفے کے میدان میں منتقل کیا تو اس نے

تک، مابعدالطبیعیاتی طریقۂ فکر کو جنم دیا جو گزشتہ صدیوں کی خصوصیت تھا۔

مابعدالطبیعیات پرست کی رائے میں اشیا اور ان کے ذہنی انعکاس، خیالات ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں انھیں ایک دوسرے کے بعد اور ایک دوسرے سے علیحدہ سمجھنا چاہیے وہ تحقیق کے ایسے موضوع ہیں جو ہمیشہ منجمد اور بے لوچ ہوتے ہیں۔ وہ ہمیشہ مطلقاً ناقابل مصالحت تضادات کی حدود میں سوچتا ہے۔ اس کا کہنا ہے "ہاں۔ ہاں نہیں۔ نہیں اس سے باہر جو ہے وہ شیطانی بات ہے۔" (۳۶)۔ اس کے لیے ایک چیز کا وجود ہے یا نہیں ہے۔ ایک چیز بہ یک وقت بذات خود دیگر چیز نہیں ہو سکتی، مثبت اور نفی مطلقاً ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں علت اور معلول ایک دوسرے کا بے لوچ تضاد ہیں۔ بادی النظر میں غور و فکر کا یہ طریقہ بہت بصیرت افروز معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ نام نہاد عقل سلیم کے مطابق ہے۔ لیکن عقل سلیم جو اپنے گھر کی چار دیواری کے اندر ایک باعزت ذات ہے تحقیق کی وسیع دنیا میں آتے ہی حیرت انگیز مہموں میں پھنس جاتی ہے۔ اور غور و فکر کا مابعدالطبیعیاتی طریقہ، جو ان کئی میدانوں میں حق بجانب پر منحصر ہوتی ہیں دیر یا سویر اس حد تک پہنچ جاتا ہے جس کے بعد پھر وہ یک طرفہ، پابند مجرد ہو جاتا ہے اور ناقابل حل تضادات میں کھو جاتا ہے۔ انفرادی اشیاء پر سوچ بچار کے وقت مابعدالطبیعیاتی طریقہ ان کے درمیان رابطے کو بھول جاتا ہے ان کے وجود پر سوچ بچار کے وقت اس وجود کی ابتداء اور انتہا کو یاد نہیں رکھتا ہے، ان کے ٹھہراؤ کی وجہ سے وہ ان کی حرکت کو فراموش کر دیتا ہے۔ روزمرہ کی باتوں میں ہم جانتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ مثلاً فلاں جانور زندہ ہے یا نہیں۔ لیکن اگر گہرائی سے دیکھا جائے تو کئی صورتوں میں یہ ایک پیچیدہ سوال ہے۔ قانون داں اس سے اچھی طرح واقف ہیں۔ انھوں نے یہ معلوم کرنے کی بے سود مغز پچی کی ہے کہ وہ معقول حد کیا ہے جس کے بعد ماں کے رحم میں بچے کی موت قتل ہے۔ قطعی طور پر سے موت کا لمحہ متعین کرنا بھی اسی طرح ناممکن ہے کیونکہ نفسیات سے ثابت ہوتا ہے کہ موت کوئی فوری، پل بھر کا مظہر نہیں بلکہ طویل عمل ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر نامیاتی ہستی ہر لمحے وہی ہے اور وہی نہیں بھی ہے۔ ہر لمحے جب وہ باہر سے فراہم کیا ہوا مادہ جذب کرتی ہے تو دوسرا مادہ خارج کرتی ہے۔ ہر لمحے

اس کے جسم کے بعض خلیے مرتے ہیں اور نئے خلیے تشکیل پاتے ہیں۔طویل یا مختصر مدت میں اس کے جسم کے مادے کی مکمل طور پر تجدید ہوتی ہے اور مادے کے دوسرے سالمے اس کی جگہ لیتے ہیں، چنانچہ ہر نامیاتی ہستی ہمیشہ بذات خود ہے اور پھر بھی اپنے آپ سے کچھ مختلف ہے۔

مزید برآں اگر ہم گہرائی سے چھان بین کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ایک تضاد کے دو قطبین، مثلاً مثبت اور منفی جس طرح ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں اسی طرح اٹوٹ بھی، اور وہ تضاد کے باوجود باہمی طور پر ایک دوسرے میں نفوذ کرتے ہیں اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ علت اور معلول ایسے تصورات ہیں جو صرف انفرادی معاملات پر اطلاق کے وقت صحیح ہوتے ہیں۔لیکن جوں ہی ہم انفرادی معاملات کو مجموعی طور پر کائنات کے عام تعلق سے دیکھتے ہیں تو وہ ایک دوسرے سے گزرتے ہیں اور وہ گڈمڈ ہو جاتے ہیں جب ہم عالمی عمل اور ردعمل پر غور کرتے ہیں جس میں علت اور معلول دائمی طور پر جگہیں بدلتے ہیں۔اس حد تک کہ یہاں اور اب جو معلول ہے وہ وہاں اور تب علت ہو جائے گا اور اس کے برعکس۔

ان عوامل اور طریقہ ہائے فکر میں سے کوئی بھی مابعد الطبیعیات غور و فکر کی ساخت میں داخل نہیں ہوتا۔دوسری طرف جدلیات اشیا اور ان کے ذہنی انعکاسوں کو ان کے بنیادی رابطے ان کے مربوط سلسلے، حرکت، ابتدا اور خاتمے میں سمجھتی ہے۔لہٰذا ایسے عوامل جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے تحقیق کے اپنے ہی طریقے کی تصدیق ہیں۔

فطرت جدلیات کا ثبوت ہے۔اور جدید فطری سائنس کے متعلق یہ کہنا چاہیے کہ اس نے یہ ثبوت روز افزوں بھرپور اشیا سے دیا ہے۔اس طرح اس نے دکھایا ہے کہ آخرکار فطرت مابعد الطبیعیاتی طریقے سے نہیں بلکہ جدلیاتی طور پر کام کرتی ہے۔لیکن ایسے فطرت پسند جو جدلیاتی طور پر سوچتے ہیں بہت کم ہیں۔اور دریافت کے نتائج کا غور و فکر کے مروجہ طریقوں سے تصادم اس کی تشریح کرتا ہے کہ نظریاتی فطری سائنس پر غیر محدود الجھن کیوں چھائی ہوئی ہے، استاد اور اس شاگرد، مصنف اور قاری کیوں دل شکستہ ہیں۔

انسانی ارتقاء اور جدلیاتی نظام فکر:

کائنات، اس کے ارتقا، انسانیت کے فروغ کا صحیح تصور اور انسانوں کے دماغ میں اس ارتقا کا انعکاس صرف جدلیات کے طریقوں سے حاصل کیا جا سکتا ہے جو زندگی اور موت کے ترقی پسند اور زوال پذیر تبدیلیوں کے عملوں اور ردعملوں کو مسلسل پیش نظر رکھتی ہے۔ نئے جرمن فلسفے نے اسی جذبے سے کام کیا ہے۔ کانٹ نے اپنی علمی سرگرمی کی ابتدا اس سے کی کہ اس نے نیوٹن کے جامد اور ابدی نظام شمسی کو (جسے مشہور ابتدائی دھکا لگا) تاریخی عمل میں بدل دیا یعنی گردش کرنے والے دھندلے مادے سے سورج اور تمام سیاروں کی تشکیل کے عمل میں۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اگر نظام شمسی کی ابتدا ہوئی تو مستقبل میں اس کی فنا بھی ضرورت کے مطابق ہوگی۔ نصف صدی کے بعد اس کے نظریے کی لاپلاس نے ریاضیات کی مدد سے تصدیق کی۔ اور اس کے نصف صدی بعد طیف بین نے ثابت کر دیا کہ خلا میں انجماد کی مختلف منزلوں میں گیس کے دھکتے ہوئے انبار ہیں۔

یہ نیا جرمن فلسفہ ہیگلی نظام میں اپنی معراج کو پہنچا۔ اس نظام میں ـــــ اسی میں اس کی عظمت ہے پہلی بار پوری فطری، تاریخی ذہنی دنیا کو ایک عمل کی طرح پیش کیا گیا، یعنی مسلسل حرکت، تبدیلی تغیر اور ارتقا میں اور یہ کوشش کی گئی کہ اس اندرونی رابطے کا کھوج لگایا جائے جو اس حرکت اور ارتقا کو ایک مسلسل سالم بناتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے تاریخ انسانی تشدد کی بے معنی مہموں کی سرکش بھنور نہیں رہی جنھیں پختہ فلسفیانہ عقل کی عدالت بجا طور پر مردود قرار دیتی ہے اور جو جتنی جلدی ممکن ہو بھلا دی جاتی ہیں۔ انسان کی تاریخ بذات خود انسان کے ارتقائی عمل کی طرح سمجھی گئی۔ اب غور وفکر کا یہ فریضہ رہ گیا کہ وہ پر پیچ راہوں سے اس عمل کے بتدریج سفر کا مطالعہ کرے اور بظاہر اس کے تمام اتفاقی مظاہر میں مشترک اندرونی قانون کا کھوج لگائے۔

یہاں ہمارے لیے یہ بات غیر اہم ہے کہ ہیگل نے وہ مسئلہ حل نہیں کیا جو اس نے پیش کیا تھا۔ اس کی تاریخی خدمت یہ ہے کہ اس نے مسئلہ پیش کیا یہ مسئلہ ایسا جسے کوئی واحد فرد کبھی حل نہیں کر سکتا۔ اگرچہ ہیگل سین سائمن کی طرح اپنے زمانے میں وسیع مخزن علم

کا مالک تھا لیکن اس کی بھی حدود تھیں، پہلے خود اس کے علم کی محدود وسعت کے سبب سے، دوسرے اپنے عہد کے علم اور تصورات کی محدود وسعت اور گہرائی کی وجہ سے۔ ان میں تیسرا عنصر بھی شامل کر دیا جائے۔ ہیگل عینیت پرست تھا۔ اس کی رائے میں لوگوں کے ذہن میں خیالات اصلی اشیا اور عوامل کی کم و بیش مجرد تصاویر نہیں بلکہ اس کے برعکس اشیا اور ان کا ارتقا "خیال" کی حاصل شدہ تصاویر ہیں اور یہ خیال دنیا کی تخلیق سے پہلے ابدیت سے کہیں موجود تھا۔ غور و فکر کے اس طریقے نے ہر چیز کو اپنے سر کے بل کھڑا کر دیا اور کائنات میں اشیا کے حقیقی ربط کو بالکل برعکس بنا دیا۔ اگرچہ ہیگل نے حقائق کے کئی انفرادی زمروں کو صحیح طور پر اور ذہانت سے سمجھا لیکن مندرجہ بالا وجوہات کی بنا پر اس کے یہاں بہت کچھ بھونڈا، مصنوعی اور برآوردہ ہے، مختصراً تفصیل کے نقطہ نظر سے غلط ہے۔ بذات خود ہیگلی نظام زبردست ناکامی تھی لیکن وہ اپنی قسم کا آخری نظام بھی تھا۔ دراصل اس میں ایک ناقابل علاج اندرونی تضاد تھا۔ ایک طرف اس کا قول یہ تصور تھا کہ انسانی تاریخ ارتقا کا ایک عمل ہے جو اپنی فطرت کے سبب نام نہاد مطلق صداقت دریافت کرنے میں عقل و دانش کی انتہا تک نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن دوسری طرف ہیگل نے دعویٰ کیا کہ اس کا نظام خود اس مطلق صداقت کی آخری منزل ہے۔ قدرت اور تاریخ کے علم کا یہ نظام جو ہر شے کو محیط کرتا ہو اور تمام زمانے کے لیے آخری ہو جدلیاتی غور و فکر کے بنیادی قوانین کے متضاد ہے۔ بلاشبہ یہ قوانین کسی طرح انکار نہیں کرتے بلکہ اس کے برعکس یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ بیرونی کائنات کا باقاعدہ علم عہد در عہد زبردست جستیں لگا سکتا ہے۔

جرمن عینیت میں بنیادی تضاد دریافت کرنے کا لازمی نتیجہ مادیت نکلا، لیکن یہ یاد رہے کہ اٹھارویں صدی کی محض مابعد الطبیعیاتی، خالص میکانکی مادیت میں نہیں۔ تمام گزشتہ تاریخ سے نادان انقلابی اور سادہ انکار کے مقابلے میں جدید مادیت گزشتہ تاریخ میں انسانیت کے ارتقا کا عمل دیکھتی ہے، اور اس عمل کی حرکت کے قوانین دریافت کرنا اپنا فریضہ سمجھتی ہے۔ اٹھارویں صدی کے فرانسیسی فلسفیوں اور (یہاں تک کہ) ہیگل کے خیال میں مجموعی طور پر فطرت کا تصور یہ ہے کہ وہ ابدی فلکی اجسام کے ساتھ مستقل محدود حلقوں

میں گھوم رہی ہے اور (ہمیشہ سے) غیر متغیر ہے جیسا کہ نیوٹن نے سکھایا، اور اس کی نامیاتی انواع ناقابل تبدیل ہیں، جیسا کہ لینیئی نے بتایا۔ جدید مادیت فطری سائنس کی زیادہ حالیہ دریافتوں کو اپنے دامن میں سمیٹی ہے۔ ان کے مطابق فطرت کی بھی زمان میں تاریخ ہے، فلکی اجسام اسی طرح پیدا ہوتے اور ختم ہو جاتے ہیں جس طرح مناسب حالات میں ان میں رہنے والے سارے نامیاتی انواع۔ اور جہاں تک گردشوں کا سوال ہے تو وہ لا انتہا پیمانے اختیار کرتی ہیں۔ ہر صورت میں جدید مادیت بنیادی طور پر جدلیاتی ہے اور اسے ایسے کسی فلسفے کی ضرورت نہیں جو دوسری سائنسوں سے بلند ہو۔ جب کوئی سائنس اشیا کی عظیم کلیت میں اور اشیا کے ہمارے علم میں اپنا مقام واضح کر دے گی تو پھر اس کلیت سے متعلق مخصوص سائنس فاضل (یا غیر ضروری) ہو جائے گی۔ جواب بھی تمام ابتدائی فلسفے سے آزادانہ طور پر باقی بچا ہے غور و فکر کی سائنس اور اس کے قوانین ہیں۔ صوری (formal) منطق اور جدلیات اس کے علاوہ ہر چیز فطرت اور تاریخ کی مثبت سائنس کے ماتحت ہے۔

جس سے ڈیورنگ بحث کر رہا ہے وہ اصول ہیں، باضابطہ عقائد ہیں جو خارجی دنیا سے نہیں بلکہ غور و فکر سے اخذ کیے گئے ہیں جن کو فطرت اور انسانیت کے لیے استعمال کرنا چاہیے اور اسی لیے فطرت اور انسان کو ان سے مطابقت کرنا چاہیے۔ لیکن غور و فکر یہ اصول کہاں سے حاصل کرتا ہے؟ اپنے آپ سے؟ نہیں، خود ڈیورنگ صاحب کہتے ہیں: خالص فکر کا حلقہ منطقی خاکوں اور ریاضیاتی شکلوں تک محدود ہے۔ (جیسا کہ ہم دیکھیں گے آخر الذکر غلط ہے)۔ منطقی خاکوں کا تعلق صرف فکری شکلوں سے ہو سکتا ہے۔ لیکن یہاں جس سے ہم بحث کر رہے ہیں بلا شرکت غیرے ہستی کی، خارجی دنیا کی شکلیں ہیں۔ اور یہ شکلیں خود فکر کے باہر سے نہیں بلکہ بیرونی دنیا سے حاصل کی جا سکتی ہیں۔ لیکن اس سے پورا تعلق الٹ جاتا ہے: اصول تحقیق کا نقطہ آغاز نہیں بلکہ اس کا آخری نتیجہ ہوتے ہیں۔ ان کا فطرت اور انسانی تاریخ پر اطلاق نہیں ہوتا بلکہ وہ ان سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ فطرت اور انسانیت کو ان اصولوں سے مطابقت کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اصول صرف اس وقت

صحیح ہوتے ہیں جب وہ فطرت اور تاریخ سے مطابقت رکھتے ہیں، معاملے کا صرف یہی مادیت پسند تصور ہے۔ جناب ڈیورنگ کا اِس کے برعکس تصور عینیت پرست ہے جو اشیا کو بالکل ان کے سر کے بل کھڑا کرتا ہے، حقیقی دنیا کو خیالات سے، خاکوں سے یا یا مقولات سے وضع کرتا ہے جو دنیا سے پہلے، ابد سے کہیں موجود تھے غرضیکہ کسی ہیگل کی طرح۔

واقعی ہمیں ہیگل کی ''انسائیکلوپیڈیا'' اور اس کے ہذیانی وہموں کا مقابلہ جناب ڈیورنگ کی آخری اور مطلق صداقتوں سے کرنا چاہیے۔ جناب ڈیورنگ کے یہاں پہلی جگہ عالمی خاکہ کشی کو دی گئی ہے جسے ہیگل منطق کہتا ہے۔ پھر دونوں کے یہاں اس خاکے یا منطقی مقولات کا فطرت پر اطلاق انسان کے حلقے پر ہے جسے ہیگل ذہن کا فلسفہ کہتا ہے۔ ڈیورنگ کے ''تسلسل کی اندرونی منطقی ترتیب'' ہمیں ''بالکل قدرتی طور پر'' ہیگل کی ''انسائیکلوپیڈیا'' تک لوٹا دیتی ہے۔ جس سے وہ اتنی وفاداری سے حاصل کی گئی ہے کہ ہیگلی مکتب کے صحرانورد یہودی، برلن کے پروفیسر مخیلیٹ (۳۷) پر رقت طاری کردے۔

''شعور'' غور وفکر کو فطری انداز میں ایک دی ہوئی شے کی طرح، ابتداءً سے ہستی اور فطرت کے مخالف تسلیم کرلیا جاتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو یہ انتہائی عجیب وغریب بات ہوتی کہ شعور اور فطرت غور وفکر اور ہستی، غور وفکر کے قوانین اور فطرت کے قوانین اتنی قربت سے مطابقت کرتے۔ اگر مزید یہ سوال اٹھایا جائے کہ غور وفکر اور شعور واقعی ہیں کیا، ان کا سرچشمہ کہاں ہے تو یہ واضح ہوجائے گا کہ وہ انسان کے ذہن کی پیداوار ہیں، اور انسان خود فطرت کی پیداوار ہے جس نے اپنے ماحول میں اور اس کے ساتھ ارتقا کیا ہے۔ اس لیے یہ خود عیاں ہے کہ انسانی ذہن کی حاصلات جو آخری تجزیے میں فطرت کی بھی حاصلات ہیں فطرت کے باقی باہمی رابطوں کی تردید نہیں کرتیں بلکہ ان سے مطابقت کرتی ہیں.........

ڈیورنگ کا تصورِ حرکت:

جناب ڈیورنگ سے قبل، مادیت پسندوں نے مادے اور حرکت کی بابت اپنے خیالات پیش کیے۔ جناب ڈیورنگ نے حرکت کو اس کی مفروضہ بنیادی شکل میں میکانکی قوت بنادیا۔ اس طرح اس کے لیے مادے اور حرکت کے درمیان تعلق کو سمجھنا ناممکن ہوجاتا

ہے۔یہ تعلق تمام پرانے مادیت پسندوں پر بھی واضح نہیں تھا۔لیکن اس کے باوجود یہ آسان ہے۔حرکت مادے کے وجود کا طریقہ ہے۔کبھی بھی اور کہیں بھی مادہ بغیر حرکت کے نہیں رہا، اور نہ ایسا ہو سکتا ہے۔کائناتی خلا میں حرکت، مختلف فلکی اجسام پر چھوٹے تودوں کی میکانکی حرکت، حرارتی یا برقی یا مقناطیسی لہروں کی طرح سالموں کا ارتعاش، کیمیائی انتشار اور اتصال، نامیاتی زندگی دنیا میں ہر معین لمحے میں مادے کا ہر انفرادی ایٹم حرکت کی ان شکلوں میں سے کسی ایک میں یا بہ یک وقت کئی شکلوں میں ہوتا ہے۔ہر قسم کا ٹھہراؤ یا توازن صرف اضافی ہے،حرکت کی ایک یا دوسری معین شکل کے تعلق سے اس کا وجود ہے مثال کے طور پر زمین پر کوئی جسم میکانکی توازن میں ہو سکتا ہے میکانکی ٹھہراؤ میں ہو سکتا ہے لیکن یہ اسے کرہ ارض اور پورے نظام شمسی کی حرکت میں حصہ لینے سے روک نہیں سکتا، اسی طرح جیسے وہ حرارت سے اس کے باریک ترین طبیعی ذروں میں ارتعاش پیدا کرنے سے نہیں روک سکتا یا اس کے ایٹموں کو کیمیائی عمل سے گزرنے سے۔جس طرح حرکت کے بغیر مادے کا تصور کرنا ناممکن ہے۔چنانچہ مادے کی طرح حرکت بھی ناقابل تخلیق اور لازوال ہے، جیسا کہ پرانے فلسفے (دیکارت) میں کہا جاتا تھا کہ دنیا میں حرکت کی جو مقدار ہے وہ ہمیشہ یکساں رہے گی......

تاریخی عمل میں انسانی غور و فکر کی کارفرمائی:

کیا انسانی غور و فکر فرمانروا ہے؟قبل اس کے کہ ہم اس کا ہاں یا نہیں میں جواب دیں ہمیں پوچھنا چاہیے: انسانی غور و فکر ہے کیا؟ کیا وہ ایک آدمی کا انفرادی غور و فکر ہے؟ نہیں۔لیکن اس کا وجود صرف اس انفرادی غور و فکر کی طرح ہوتا ہے جو ماضی، حال اور مستقبل کے کروڑوں لوگوں کا ہے۔تب اگر میں یہ کہوں کہ میرے تصور کے مطابق ان تمام انسانوں کا مجموعی غور و فکر جن میں مستقبل کے لوگ بھی شامل ہیں، فرمانروا ہے یعنی وہ موجودہ دنیا کو سمجھ سکتا ہے، بشرطیکہ انسانیت عرصے تک جاری ہے اور اس کے ادراک کی عطا کیا جانے والی خارجی اشیا کے سبب اس کے علم پر پابندیاں عائد ہوں۔تو میں ایسی بات کہہ رہا ہوں جو نہ صرف خاصی بازاری بلکہ خاصی بانجھ بھی ہے۔اس کا بہت ہی قیمتی نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ ہم میں

اپنے موجودہ علم پر انتہائی عدم اعتماد پیدا کرے گا کیونکہ ہم انسانی تاریخ کی ابتدا ہی کر رہے ہیں، اور جو نسلیں ہمیں ٹھیک کریں گی وہ ان کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہوں گی جن کے علم کو ہم نے صحیح کیا ہے۔ اکثر کا فی تحقیر سے۔

جناب ڈیورنگ خود اس ضرورت کا اعلان کرتے ہیں کہ شعور چنانچہ غور و فکر اور علم صرف انفرادی ہستیوں کے سلسلوں میں ظاہر ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر فرد کے غور و فکر کو ہم فرمانروا صرف اس حد تک قرار دے سکتے ہیں جب ہم ایسی طاقت سے نا آشنا ہوں جو اس فرد پر کوئی خیال زبردستی عاید کر سکتی ہے جب وہ عقل سلیم کا مالک ہے اور بیدار ہے۔ لیکن جہاں تک ہر انفرادی غور و فکر کے حاصل شدہ علم کی مقتدر صحت کا تعلق ہے تو ہم جانتے ہیں کہ ایسی بات پر کوئی گفتگو نہیں کی جا سکتی، اور تمام گزشتہ تجربہ ثابت کرتا ہے کہ بلا استثناء ایسے علم میں ایسا بہت کچھ ہے جو بہتر بنایا جا سکتا ہے، اس کے مقابلے میں جس کی اصلاح نہیں کی جا سکتی، یا جو صحیح ہے۔

بہ الفاظ دیگر غور و فکر کی حاکمیت انتہائی غیر حکمی طور پر غور و فکر کرنے والی انسانی ہستیوں کے سلسلے کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ وہ علم جو غیر مشروط طور پر سچائی کا دعوی کرتا ہے اضافی غلطیوں کے سلسلے کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے نہ تو ایک اور نہ دوسرا (یعنی، نہ تو مطلق سچا علم اور نہ حکمی غور و فکر) انسانی وجود کی لا متناہی مدت کے ذریعے سوا پوری طرح حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

یہاں بھی ہمیں وہی تضاد ملتا ہے جو ہم کو اوپر لازمی طور سے مطلق کی طرح تصور کیے ہوئے انسانی غور و فکر کے کردار اور انفرادی انسانی ہستیوں میں اس کی حقیقت کے درمیان ملا تھا جو سب صرف محدود طور پر سوچتی ہیں۔ یہ تضاد ایسا ہے جو صرف بے انتہا ترقی کے دوران حل کیا جا سکتا ہے جس میں کم از کم عملاً ہمارے لیے انسانی نسلوں کے بے شمار سلسلے بیت جائیں گے۔ ان معنوں میں انسانی غور و فکر اتنا ہی حکمی ہے جتنا کہ غیر حکمی اور علم کے لیے اس کی صلاحیت اتنی ہی غیر محدود ہے جتنی کہ محدود۔ وہ اپنی فطرت، اپنے منصب، اپنے امکانات اور اپنی تاریخی آخری منزل کے لحاظ سے حکمی اور غیر محدود ہے۔ غور و فکر اپنے

انفرادی حصول کے لحاظ سے اور ہر مخصوص لمحے پر حقیقت میں محدود ہے اور حتمی نہیں ہے۔

کائناتی عمل میں ابدی صداقتوں کا کردار:

ابدی سچائیوں کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ اگر انسانیت ایسی منزل تک پہنچ جاتی جہاں وہ صرف ابدی سچائی کو، غور و فکر کے ان نتائج کو کام میں لاتی جو فرمانروا جواز اور صداقت کے غیر مشروط دعوے کے مالک ہیں تب یہ وہ نقطہ ہوتا جہاں ذہنی دنیا کی لامتناہی، حقیقت میں اور امکان کے لحاظ سے پوری طرح ختم ہو جاتی۔ اس طرح نا قابل شمار کے شمار کا معجزہ پورا ہو جاتا۔

لیکن کیا ایسی صداقتیں ہیں جو اتنی محفوظ بنیاد پر قائم ہیں کہ ان کی بابت کوئی بھی شبہ ہمیں پاگل پن معلوم ہو یہ کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، مثلث کے تین زاویے دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوتے ہیں، پیرس فرانس میں ہے، اگر آدمی کھانا نہ کھائے تو بھوک سے مر جاتا ہے وغیرہ تو کیا ابدی صداقتیں، آخری اور مختتم صداقتیں ہیں؟

میدان علم کے شعبے:

بلاشبہ ہیں۔ علم کے میدان کو ہم روایتی طور پر تین بڑے شعبوں میں تقسیم کر سکتے ہیں پہلے شعبے میں وہ تمام سائنس ہیں جو بے جان فطرت کو محیط کرتی ہیں اور جو کم و بیش ریاضیاتی عمل کا اثر قبول کرتی ہیں: ریاضیات، علم فلکیات، میکانیات، طبیعیات، کیمیا۔ اگر کسی کو سادہ اشیا کے لیے بھاری بھر کم الفاظ استعمال کرنے سے خوشی حاصل ہوتی ہے تو یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ ان سائنسوں کے بعض نتائج ابدی صداقتیں، آخری اور مختتم صداقتیں ہیں اس لیے ان سائنسوں کو قطعی سائنسیں کہتے ہیں۔ لیکن ان کے تمام نتائج یہ جواز نہیں رکھتے۔ تغیر پذیر اقدار کے استعمال اور لا انتہا چھوٹے اور لا انتہا بڑے پر ان کی تغیر پذیری کی توسیع کے بعد ریاضیات جو عام طور پر پابند اخلاقیات سمجھی جاتی تھی نظروں سے گر گئی۔ اس نے شجر علم سے غذا حاصل کی جس نے اس کے لیے بے پناہ کامیابیوں کا راستہ کھولا لیکن اس کے ساتھ ہی بھٹکنے کی راہ کھول دی۔ ہر ریاضیاتی شے کی مطلق صحت کی بے داغ حالت اور نا قابل

تردید ثبوت ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئے۔ بحث و مباحثے کا دور شروع ہوا۔ اب ہم اس نقطے تک پہنچ گئے ہیں جب اکثر لوگ تفریق اور تکمیل اس وجہ سے کرتے ہیں کہ ان کے خیال میں وہ خالص عقیدے کی بنا پر ایسا کر رہے ہیں اس لیے کہ ابھی تک اس کا نتیجہ ہمیشہ صحیح نکلا ہے۔ علم فلکیات اور میکانیات کی حالت اور بھی بدتر ہے۔ اور طبیعیات اور کیمیا میں ہمیں اتنے زیادہ فرضیے ملتے ہیں جیسا کہ شہد کی مکھیوں کا جھنڈ۔ اور ایسا ہی ہونا چاہیے۔ طبیعیات میں ہم سالموں کی حرکت سے بحث کرتے ہیں کیمیا میں ایٹوں سے سالموں کی تشکیل سے۔ اور اگر روشنی کو لہروں کا تداخل خیالی نہیں ہے تو ہمیں ان دلچسپ اشیا کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا بالکل امکان نہیں۔ جیسا جیسا وقت گزرتا جاتا ہے اس میدان میں آخری اور مختتم صداقتیں غیر معمولی طور پر نادر ہوتی جاتی ہیں۔

علم ارضیات میں ہماری حالت اور بھی بدتر ہے جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے ان عوامل کو محیط کرتا ہے جو نہ صرف ہماری بلکہ تمام انسانیت کی غیر موجودگی میں ہوئے۔ اس لیے یہاں آخری اور مختتم صداقتوں کو تلاش کرنا بڑا ہی تکلیف دہ معاملہ ہے، یہاں ان کی فصل بہت نادر ہے۔

سائنس کا دوسرا شعبہ وہ ہے جو زندہ اجسام کی تحقیق کرتا ہے۔ اس میدان میں باہمی رشتوں اور علل میں انواع و اقسام کی اتنی بہتات ہے کہ نہ صرف ایک سوال کے حل سے درجنوں دوسرے سوالات کھڑے ہو جاتے ہیں بلکہ الگ مسئلے کو اکثر صورتوں میں صرف جزواً جزواً حل کیا جا سکتا ہے، تحقیقات کے سلسلوں کے ذریعہ جس کے لیے اکثر صدیاں درکار ہیں اس کے علاوہ باہمی رشتوں کو باقاعدہ پیش کرنے کے لیے ضروری ہے کہ آخری اور مختتم صداقتوں کو فرضیوں کی گھنی بالیدگی سے بار بار گھیرا جائے۔ دودھ پلانے والے جانوروں کے خون کی گردش جیسے سادہ مسئلے کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے گالین سے لے کر مالپیگی تک درمیانہ کڑیوں کی کتنی طویل زنجیروں کی ضرورت پڑی تھی۔ آج بھی خون کے جسیموں کی بابت ہمارا علم بے حد سطحی ہے، مثال کے طور پر ایسی کتنی کڑیاں غائب ہیں جو کسی بیماری کی علامتوں کا اس کی علت سے معقول تعلق دکھانے میں مدد دے سکتی ہیں! اور اکثر

ایسی دریافتیں ہوتی ہیں، جیسے کہ خلیے کی، جو حیاتیات کے میدان میں تمام سابق تسلیم شدہ آخری اور مختتم صداقتوں پر نظر ثانی کرنے اور ان کی فائلیں ردی کی ٹوکری میں پھینکنے کے لیے ہمیں مجبور کرتی ہیں اس شعبے میں جو شخص بھی صحیح اور ناقابل تغیر صداقتیں قائم کرنا چاہتا ہے اسے ایسی عام فرسودہ باتوں سے خوش ہونا چاہیے: تمام انسان فانی ہیں، وغیرہ وہ یہ دعویٰ بھی نہیں کر سکے گا کہ بلند درجہ کے حیوان اپنے بھیجے سے نہیں بلکہ پیٹ اور آنتوں کے ذریعے ہضم کرتے ہیں کیونکہ اعصابی سرگرمی جو ہاضمے کے لیے ناگزیر ہے مغز میں مرکوز ہوتی ہے۔

سائنسوں کے تیسرے، تاریخی شعبے میں تو ابدی صداقتوں کی حالت اور بھی پتلی ہے۔ وہ تاریخی تسلسل اور ان کی موجود ماحصل حالت کے لحاظ سے انسانی زندگی کے حالات، سماجی رشتوں، قانون اور حکومت کی شکلوں کا ان کے نظریاتی بالائی ڈھانچے کے ساتھ (فلسفے، مذہب، فن وغیرہ کی شکل میں) مطالعہ کرتی ہیں۔ نامیاتی فطرت میں ہم کم از کم عوامل کے تواتر دیکھتے ہیں جو، جیسا کہ ہمارے فوری مشاہدے کا تعلق ہے، کافی باقاعدگی سے اور وسیع حود میں واقع ہوتے ہیں۔ نامیاتی انواع میں مجموعی طور پر ارسطو کے زمانے سے لے کر آج تک تبدیلی نہیں ہوئی ہے۔ لیکن معاشرتی تاریخ میں ایک بار اگر ہم انسان کی ابتدائی حالت، نام نہاد حجری عہد سے گزر جائیں تو حالات کی تکرار اصول نہیں استثنا ہے۔ اور جب اعادے ہوتے بھی ہیں تو وہ بالکل یکساں حالات میں نہیں ہوتے۔ اس کی مثال تمام تہذیب یافتہ لوگوں میں زمین کی ابتدائی مشترکہ ملکیت کا وجود اور اس کے خاتمے کے طریقے ہیں۔ انسان کی تاریخ کے شعبے میں ہمارا علم حیاتیات کے میدان سے بھی زیادہ تشنہ ہے۔ علاوہ ازیں جب بطور استثنا کسی دور میں وجود کی سماجی اور سیاسی شکلوں کے درمیان اندرونی ربط کا علم ہوتا ہے تو عام طور پر اس وقت جب یہ حد سے زیادہ زندہ رہ چکی ہوں اور معدوم ہونے والی ہوں۔ لہٰذا یہاں علم بنیادی طور پر اضافی ہے، چونکہ وہ ان معین معاشرتی اور ریاستی شکلوں کے باہمی رابطوں اور نتائج کی تحقیق تک محدود ہوتا ہے جو صرف مخصوص دور اور مخصوص لوگوں میں موجود ہوتی ہیں اور اپنے کردار کے لحاظ سے عبوری ہیں۔ اس لیے

اگر آخری اور مختتم صداقتوں، اصلی مطلق نا قابل تغیر سچائیوں کو تلاش کرنے کی کوشش کی گئی تو افسردہ، فرسودہ اور پامال باتوں کے علاوہ اور کچھ حاصل نہیں ہوگا مثلاً عام طور پر انسان صرف محنت کی بدولت زندہ رہتے ہیں ابھی تک وہ زیادہ تر حاکموں اور محکوموں میں بٹے رہے ہیں نپولین کا ۵ مئی ۱۸۲۱ء کو انتقال ہوا وغیرہ۔

یہ قابل غور بات ہے کہ اسی شعبے میں ہم اکثر ایسی ابدی صداقتوں سے دوچار ہوتے ہیں جو مختتم اور آخری ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں۔ یہ کہ دو اور چار ہوتے ہیں پرندوں کی چونچ ہوتی ہے جو عام طور پر موجودہ ابدی صدقتوں سے یہ نتیجہ نکالنا چاہتے ہیں کہ تاریخ انسانی کے میدان میں بھی ابدی صداقتیں ہیں۔ ابدی اخلاق، ابدی انصاف وغیرہ جن کے متعلق دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ریاضیات کے کلیات اور اطلاقوں کی طرح ان کا بھی جواز اور گنجائش ہے۔ اور پھر ہم انسانیت کے اس دوست پر اعتماد کر سکتے ہیں کہ وہ دوسری سانس میں ہمیں یہ یقین دلانے کی کوشش کرے گا کہ ابدی صداقتوں کے سابق گھڑنے والے کم وبیش گدھے اور ڈھونگیے تھے اور وہ سب غلطیوں کے مرتکب ہوئے۔ ان کی غلطی اور ان کی خطا کاری فطرت کے قوانین کے مطابق ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سچائی اور صحت بالکل اس کے حق میں ہے اور یہ پیغمبر، جو اب نمودار ہوا ہے اس کے تھیلے میں تیار شدہ آخری اور مختتم صداقت، ابدی اخلاق اور ابدی انصاف ہے۔ یہ ایک بار نہیں ہزار بار ہوا ہے، اس لیے ہمیں اس پر تعجب ہے کہ ایسے سریع الاعتقاد لوگ بھی موجود ہیں جو اس پر یقین کر لیتے ہیں جب دوسروں کی نہیں انھیں کی بات کی جاتی ہے۔ اس کے باوجود یہاں ہمارے سامنے کم از کم ایک ایسا ہی پیغمبر ہے جو روایتی طور پر انتہائی اخلاقی طیش میں آجاتا ہے۔ جب لوگ اس سے انکار کرتے ہیں کہ کسی بھی حیثیت کا ایک فرد آخری اور مختتم صداقت پیش کر سکتا ہے۔ اس سے انکار، یا اس پر محض شبہ ظاہر ہے کہ کمزوری، مایوس الجھن، نیستی، شدید تشکیک ہے۔ یہ عدمیت سے بھی بدتر ہے، سراسر انتشار اور اسی قسم کی دل لگی ہے، تمام پیغمبروں کی طرح، یہاں بھی تنقیدی اور سائنسی جانچ پڑتال اور فیصلے کے بجائے جناب ڈیورنگ اخلاقی ملامت کی بوچھاڑ کرتے ہیں۔

اوپر ہم ان سائنسوں کا بھی ذکر کر سکتے تھے جو انسانی غور و فکر کی چھان کرتی ہیں، یعنی منطق اور جدلیات ان میں بھی مطلق صداقت کی حالت بہتر نہیں ہے۔ جناب ڈیورنگ اعلان کرتے ہیں کہ بذات خود جدلیات خالص بکواس ہے اور منطق پر جو کتابیں لکھی جا چکی ہیں یا لکھی جا رہی ہیں ان سے اس کا کافی ثبوت ملتا ہے کہ اس کھیت میں بھی آخری اور مختتم صداقت چھدری چھدری ہی بوئی گئی ہے۔

لیکن اس حقیقت پر مطلق گھبرانے کی ضرورت نہیں ہے کہ علم کی جس منزل میں ہم اس وقت داخل ہوئے ہیں وہ اتنی ہی کم مختتم ہے جتنی کہ گزشتہ منزلیں تھیں۔ وہ وسیع معلومات کی حامل ہے اور جو کوئی کسی مخصوص سائنس سے واقف ہونا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ مطالعہ میں تخصیص کرے۔ لیکن اگر کوئی شخص اصلی، نا قابل تغیر، آخری اور مختتم صداقت کے پیمانے کا ایسے علم پر اطلاق کرتا ہے جسے اپنی نوعیت کے لحاظ یا تو کئی نسلوں تک اضافی رہنا چاہیے اور صرف بتدریج مکمل ہونا چاہیے یا (ارضیات اور تاریخ انسان کی طرح) جس میں ہمیشہ خلا رہیں گے اور وہ نامکمل رہے گا کیونکہ تاریخی مواد کی کمی ہے۔ تو ایسا آدمی اس سے اپنی جہالت اور غلط فہمی ثابت کرتا ہے، اگرچہ اس کے پس پشت ذاتی بے خطائی کا دعویٰ بالکل نہ ہو جو اس معاملے میں ہوتا ہے۔ سچائی اور غلطی، ان تمام منطقی مقولات کی طرح جو متضاد سمتوں میں حرکت کرتے ہیں صرف انتہائی محدود میدان میں مطلق صحت رکھتی ہیں۔ یہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں اور جناب ڈیورنگ بھی یہ محسوس کرتے اگر انھیں جدلیات کے ابجد سے تھوڑی بہت بھی واقفیت ہوتی جس کا کام ہی تمام ضدین کے ادھورے پن سے بحث کرنا ہے۔ اگر اس تنگ میدان سے باہر جس کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں سچائی اور غلطی کے درمیان تضاد کا اطلاق کریں تو یہ تضاد اضافی ہو جائے گا اور اظہار کے صحیح سائنسی طریقوں کے لیے بے سود بن جائے گا اور اگر ہم اس میدان کے باہر مطلق کے طور پر اس کا اطلاق کریں تو ہمیں سخت ناکامی ہوگی ضدین کے دونوں قطب اپنے اپنے تضاد میں تبدیل ہو جائیں گے، یعنی سچائی غلطی بن جائے گی اور غلطی سچائی۔ ہم بوئیل کے مشہور قانون کو مثال کی طرح لیں۔ اس کے مطابق اگر درجہ حرارت یکساں رہے تو گیس کا حجم دباؤ کے برعکس

تبدیل ہو گا جو اس پر ڈالا جائے گا۔ رینیو نے دریافت کیا کہ بعض حالات میں یہ قانون صحیح ثابت نہیں ہوتا۔ اگر وہ "حقیقت پسند" فلسفی ہوتا تو یہ کہتا: بوئیل کا قانون قابل تغیر ہے، اس لیے وہ خالص صداقت نہیں ہے، اس لیے وہ بالکل صداقت نہیں بلکہ غلطی ہے۔ لیکن اگر وہ یہ کہتا تو وہ اس سے بھی بڑی غلطی کا مرتکب ہوتا جو بوئیل کے قانون میں تھی۔ اس کے صداقت کا ذرہ غلطی کے ٹیلے میں گم ہو جاتا۔ وہ اپنے صحیح نتیجے کو غلطی میں مسخ کر دیتا جس کے مقابلے میں بوئیل کا قانون جس پر غلطی کا ایک ذرہ چپٹا ہوا، صداقت دکھائی دیتا ہے۔ لیکن رینیو سائنس داں ہونے کے سبب ایسے طفلانہ پن میں مبتلا نہیں ہوا بلکہ اپنی تحقیق جاری رکھی اور دریافت کیا کہ بوئیل کا عام قانون صرف تقریباً صحیح ہے اور خاص طور پر اس وقت اپنا جواز کھو دیتا ہے جب دباؤ سے گیس رقیق بن جاتی ہے، یعنی فوراً جب دباؤ اس نقطے پر پہنچتا ہے جہاں سیالی شروع ہوتی ہے۔ چنانچہ بوئیل کا قانون صرف معین حدود میں سچا ثابت ہوا۔ لیکن کیا ان حدود میں وہ مطلقاً اور مختتم طور سے سچا ہے؟ کوئی بھی طبیعیات داں یہ دعویٰ نہیں کرے گا۔ وہ یہ کہے گا کہ یہ چند گیسوں کے لیے دباؤ اور درجہ حرارت کی معین حدود میں صحیح ہے۔ اور ان پابند حدود میں وہ اس سے بھی زیادہ تنگ حدود یا مزید تحقیق کے بعد تبدیل شدہ ضابطے سے انکار نہیں کرے گا (۱) طبیعیات میں آخری اور مختتم صداقت کی یہ حالت ہے۔ اس لیے حقیقی سائنسی تصنیفوں میں اصولاً غلطی اور صداقت جیسے کٹر اخلاقی اظہارات سے پرہیز کیا جاتا ہے۔ لیکن یہی اظہارات ہمیں حقیقت کے فلسفے میں جابجا ملتے ہیں جن میں

(۱) میرے یہ لکھنے کے بعد اس کی تصدیق بھی ہو گئی۔ مینڈیلیف اور بوگوسکی کی زیادہ صحیح آلات کے ذریعے نئی تحقیقات سے معلوم ہوا ہے کہ تمام اصلی گیسیں دباؤ اور حجم کے درمیان تغیر پذیر رشتہ دکھاتی ہیں۔ تمام دباؤ پر ہائڈروجن کے لیے پھیلاؤ کی شرح مثبت رہی ہے (یعنی دباؤ بڑھنے کے مقابلے میں حجم میں کمی زیادہ آہستہ ہوئی) جب سادہ ہوا اور دوسری گیسیں جانچی گئیں تو ہر ایک کے لیے دباؤ کا ایک صفر کا نقطہ معلوم کیا گیا اس لیے اس نقطے کے نیچے ان کی شرحیں مثبت ہیں اور اس نقطے کے اوپر ان کی شرحیں منفی ہیں۔ چنانچہ بوئیل کے قانون میں جو عملی مقاصد کے لیے ہمیشہ استعمال کیا گیا خاص قوانین کا ایک سلسلہ شامل کیا جائے گا (اب ۱۸۸۰ء میں ہم جانتے ہیں کہ "مستقل" گیسیں موجود نہیں ہیں۔ ان سب کو رقیق شکل میں بدل لیا گیا ہے۔)

کھو کھلی لفاظی سے اسے ہم پر فرمانروا خیال کے اجتماعی فرمانروا نتیجے کی طرح لادنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

میکانکی حرکت کا سائنسی اصول:

ہیگل وہ پہلا شخص تھا جس نے اختیار اور لزوم کے درمیان تعلق کو صحیح طور پر بیان کیا اس کے نزدیک اختیار لزوم کا ادراک ہے۔ "لزوم اس حد تک اندھا ہوتا ہے جس حد تک وہ سمجھا نہیں جاتا" (۳۸) اختیار فطری قوانین سے خیالی آزادی نہیں بلکہ ان قوانین کا علم ہے اور معین مقاصد کے لیے ان قوانین کو باضابطہ بروئے کار لانے کے امکان میں ہے۔ اس کا اطلاق قوانین کی دو قسموں پر ہوتا ہے، خارجی فطرت کے قوانین اور ان قوانین پر جو انسانوں کے جسمانی اور ذہنی وجود پر حکمرانی کرتے ہیں۔ قوانین کی دو قسمیں جنھیں ہم ایک دوسرے سے حقیقت میں نہیں ذہن ہی میں جدا کر سکتے ہیں۔ اسی لیے اختیار موضوع کے علم کی مدد سے فیصلے کرنے کی صلاحیت کے سوا اور کچھ نہیں۔ لہٰذا معین مسئلے کے تعلق سے انسان کا فیصلہ جتنا زیادہ آزاد ہوگا وہ لزوم بھی زیادہ تر ہوگا جس کے ذریعے اس فیصلے کے مافیہ کا تعین کیا جائے گا۔ لیکن غیر یقین، جس کی بنیاد لاعلمی ہے اور جو مختلف اور متضاد ممکن فیصلوں میں سے بظاہر من مانی طور پر کسی ایک کو منتخب کراتا ہے، ظاہر کرتا ہے کہ وہ آزاد نہیں ہے، اسے وہی موضوع ضبط میں لا رہا ہے جسے خود اسے ضبط میں لانا چاہیے۔ لہٰذا اختیار یہ ہے کہ ہم کو اور بیرونی فطرت کو قابو میں لایا جائے قابو جو فطرت کے لوازم کے علم پر مبنی ہو۔ اس لیے یہ تاریخی ارتقا کی لازمی پیداوار ہے۔ پہلے انسان حیوانوں کی اقلیم سے علیحدہ ہوئے تمام بنیادی باتوں میں اتنے غیر آزاد تھے جتنے کہ خود حیوان۔ لیکن ثقافت کی جانب ہر قدم آزادی کی جانب ایک قدم تھا انسانی تاریخ کے آغاز پر یہ دریافت ہوئی کہ میکانکی حرکت کو حرارت میں تبدیل کیا جا سکتا ہے: رگڑ سے آگ پیدا کرنا۔ اب تک ارتقا جس منزل میں داخل ہوا ہے وہاں پر یہ دریافت موجود ہے کہ حرارت کو میکانکی حرکت میں بدلا جا سکتا ہے: بھاپ کا انجن۔ اس کے باوجود کہ بھاپ کا انجن معاشرتی دنیا میں نجات کا زبردست انقلاب بپا کر رہا ہے۔ جو ابھی نصف بھی ختم نہیں ہوا ہے یہ بات شبہ سے بالاتر ہے کہ رگڑ سے آگ

پیدا کرنے کا انسانیت کی نجات پر کہیں زیادہ اثر پڑا تھا رگڑ سے آگ پیدا کرنے نے آدمی کو پہلی بار فطرت کی ایک قوت کو قابو میں لانے کا موقع دیا اور اس طرح اسے حیوانوں کی اقلیم سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے علیحدہ کر دیا۔ بھاپ کا انجن انسانی ارتقا میں ایسی زبردست جست نہیں لگوائے گا خواہ وہ ہماری نظروں میں ان تمام اہم پیداواری قوتوں کی نمائندگی کرے جو اسی سے وابستہ ہیں ایسی قوتیں جو معاشرے میں ایسے حالات پیدا کرتی ہیں۔ جب طبقاتی امتیازات باقی نہ رہیں فرد کو ذریعہ معاش کے لیے پریشان نہ ہونا پڑے جس میں حقیقی انسانی آزادی کی فطرت کے جانے ہوئے قوانین سے ہم آہنگ زندگی کی بات کی جا سکے......

یہ ٹھیک ہے کہ جب ہم اشیا کو ساکت اور بے جان سمجھتے ہیں، ہر ایک بذات خود، ایک دوسرے کے شانہ بشانہ اور یکے بعد دیگرے تو ہم ان میں تضادات سے دوچار نہیں ہوتے۔ ہمیں چند کیفیتیں ملتی ہیں جو جزوی طور پر مشترک ہوتی ہیں جزوی طور پر مختلف ہوتی ہیں اور ایک دوسرے کے متضاد تک ہیں لیکن آخری صورت میں مختلف اشیا میں بٹی ہوئی ہیں لہٰذا ان میں اندرونی تضاد نہیں ہے۔ مشاہدے کے اس حلقے کی حدود میں ہم عام، مابعد الطبیعیاتی طریقہ غور و فکر سے کام چلا سکتے ہیں۔ لیکن جوں ہی ہم اشیاء کو ان کی حرکت، ان کی تبدیلی، ان کی زندگی ان کے باہمی اثر کی روشنی میں دیکھتے ہیں تو حالت بالکل بدل جاتی ہے۔ تب ہم فوراً تضادات میں الجھ جاتے ہیں۔ خود حرکت تضاد ہے: مکان کی سادہ میکانکی تبدیلی بھی ایک جسم کے زمان کے ایک ہی لمحے میں ایک ہی جگہ پر رہنے اور اس پر نہ رہنے سے ہو سکتی ہے۔ اور اس تضاد کی مسلسل ابتدا اور بیک وقت حل ہی واقعی حرکت ہے۔

یہاں ہمیں ایک تضاد ملتا ہے "خود اشیا اور عوامل میں خارجی طور پر موجود ہے اور یوں کہنا چاہیے کہ مادی شکل میں مل سکتا ہے" اس کے متعلق جناب ڈیورنگ کیا کہتے ہیں؟ ان کا دعویٰ ہے کہ:

ابھی تک "عقلی میکانیات میں صحیح معنی میں سکوت سے حرکت تک" کسی قسم کا "پل نہیں ہے"

قاری آخر کار اب دیکھ سکتا ہے کہ جناب ڈیورنگ کے اس مرغوب فقرے میں کیا بات

چھپی ہوئی ہے۔ بس یہی: عقل جو مابعد الطبیعیاتی طریقے سے سوچتی ہے سکوت کے خیال سے حرکت کے خیال تک گزرنے کی مطلق اہل نہیں ہے۔ کیونکہ مندرجہ بالا تضاد اس کا راستہ روک دیتا ہے۔ اس کے لیے حرکت بالکل ناقابل فہم ہے کیونکہ وہ تضاد ہے اور حرکت کے ناقابل فہم ہونے کا دعویٰ کر کے وہ اپنی مرضی کے خلاف اشیا میں اس تضاد کے وجود کو تسلیم کرتا ہے اور اس طرح خود اشیا اور عوامل میں تضاد کے خارجی وجود کو مانتا ہے جو اصلی قوت بھی ہے۔

اگر مکان کی سادہ میکانکی تبدیلی تضاد کی حامل ہوتی ہے تو پھر یہ مادے کی حرکت کی بلند تر شکلوں پر اور بھی زیادہ صادق آتا ہے، خاص کر نامیاتی زندگی اور اس کے ارتقا پر۔ ہم نے اوپر دیکھا کہ زندگی بعینہٖ اور بنیادی طور پر اسی پر مشتمل ہے کہ ہستی ہر لمحے وہی ہے تاہم کچھ اور چیز ہے۔ لہٰذا زندگی بھی ایک تضاد ہے جو بذات خود اشیا اور عوامل میں موجود ہے جو مسلسل پیدا اور حل ہوتا ہے اور جوں ہی تضاد باقی نہیں رہتا ہے زندگی بھی ختم ہو جاتی ہے اور موت ہم کنار ہوتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ غور و فکر کے میدان میں بھی ہم تضادات سے گریز نہیں کر سکتے۔ انسان کی جبلی طور پر علم کی غیر محدود صلاحیت اور انسانوں میں جو بیرونی طور پر محدود ہیں اور محدود ادراک کے مالک ہیں، اس کی حقیقی موجودگی کے درمیان تضاد اپنا حل نسلوں کے کم از کم ہمارے لیے لامتناہی سلسلے بے پایاں ترقی کے ذریعے کر سکتا ہے۔

ریاضیاتی جدلیات کے سائنسی اصول:

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اعلیٰ ریاضیات کا ایک بنیادی اصول تضاد ہے، یہ کہ بعض حالات میں خط مستقیم اور خم ایک ہی ہو سکتے ہیں۔ اس میں ایک اور یہ تضاد ہے کہ خطوط جو ہماری نظر میں ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں، ان کی کاٹ کے نقطے سے صرف پانچ یا چھ سنٹی میٹر دور متوازی دکھائے جا سکتے ہیں، یعنی اگر انھیں غیر محدود حد تک بڑھایا جائے تو وہ ایک دوسرے سے کبھی نہیں ملیں گے۔ اگر ان پر اور ان سے بھی بڑے تضادات پر کام کیا جائے تو نتائج نہ صرف ہوں گے بلکہ نچلی ریاضیات کے سے لیے بالکل ناقابل حصول۔

لیکن نچلی ریاضیات بھی تضادات سے بھری پڑی ہے۔ مثال کے طور پر یہ تضاد

ہے کہ A کا جذر A کا درجہ ہو۔ اس کے باوجود۔۔ .... A 1-2=A یہ بھی تضاد ہے کہ منفی کمیت کسی چیز کا مربع ہو کیونکہ جب منفی کمیت کو خود سے ضرب دی جاتی ہے تو نتیجہ مثبت مربع میں نکلتا ہے۔ لہٰذا منفی ایک جذر نہ صرف تضاد بلکہ نامعقول تضاد، واقعی خرافات ہے اس کے باوجود اکثر صورتوں میں صحیح ریاضیاتی عمل کا ضروری نتیجہ ہے۔ علاوہ ازیں ریاضیات نچلی یا اعلیٰ کا کیا حشر ہوگا اگر وہ استعمال کرنے سے روکی جائے؟

متغیر کمیتوں کے عوامل کے دوران خود ریاضیات جدلیات کے میدان میں داخل ہوتی ہے اور یہ بات معنی خیز ہے کہ جدلیاتی فلسفی دیکارت نے اس فروغ کا آغاز کیا۔ تغیر پذیر کمیتوں اور مستقل کمیتوں کے درمیان تعلق عام طور پر وہی ہے جو جدلیاتی اور غور و فکر اور مابعد الطبیعیاتی غور و فکر کے درمیان ہے۔ لیکن اس کے باوجود اکثر ریاضیات دان صرف ریاضیات کے میدان میں جدلیات کو تسلیم کرتے ہیں اور ان طریقوں کو پرانے محدود مابعد الطبیعیاتی طور پر کافی میں لاتے ہیں جو جدلیاتی حیثیت سے حاصل کیے گئے ہیں

جب ہم عالمی خاکہ کشی پر بحث کر رہے تھے تو ہم نے دیکھا کہ مقدار کے توازن کی ہیگلی بنیادی راہ کے سلسلے میں جس میں کمیتی فرق بعض منزلوں میں یکا یک کیفیتی میں بدل جاتا ہے۔ جناب ڈیورنگ ایک چھوٹے سے حادثے سے دوچار ہوئے: کمزور لمحے انھوں نے یہ راہ تسلیم کی اور اسے استعمال کیا۔ وہاں ہم نے ایک مشہور مثال پیش کی تھی۔ پانی کی اوسط حالتوں میں تبدیلی جو معمولی فضائی دباؤ میں صفر درجے سینٹی گریڈ پر رفتی سے جامد حالت میں اور 100 درجے پر رفتی سے گیس کی حالت میں بدلتا ہے اس طرح تغیر کے دونوں نقطوں پر محض حرارت کی کمیتی تبدیلی سے پانی میں کیفیتی تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔

اس قانون کے ثبوت ہم فطرت اور انسانی معاشرے کے ایسے سیکڑوں حقائق پیش کر سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر مارکس کے "سرمایے" کا پورا چوتھا حصہ۔ "اضافی قدر زائد کی پیداوار" باہمی تعاون محنت کی تقسیم مشینری اور جدید صنعت کے میدان میں بے شمار مسائل سے بحث کرتا ہے جن میں کمیتی تبدیلی سے کیفیت بدلتی ہے اور کیفیتی تبدیلی سے کمیت۔ لہٰذا نتیجے میں (اگر وہ فقرہ کہا جائے جس سے جناب ڈیورنگ کو نفرت ہے) کمیت

کیفیت میں بدل جاتی ہے، اور اس کے برعکس۔ مثال کے طور پر یہ حقیقت کہ کئی لوگوں کا باہمی تعاون، کئی قوتوں کا واحد قوت میں اتصال، مارکس کے الفاظ میں، ایک ''نئی قوت'' پیدا کرتا ہے جو الگ الگ قوتوں کے مجموعے سے بنیادی طور پر مختلف ہوتی ہے۔

مکمل سچائی کے مفاد میں جناب ڈیورنگ نے ''سرمایہ'' کی جس عبارت کو مسخ کر کے اس کے برعکس بنا دیا یا مارکس نے وہاں اس نوٹ کا اضافہ کیا: جدید کیمیا کا سالمیاتی نظریہ جسے سب سے پہلے لوراں اور ژرار نے سائنسی طور پر مرتب کیا اسی قانون پر مبنی ہے'' لیکن جناب ڈیورنگ کو اس سے کیا واسطہ؟ وہ تو یہ جانتے ہیں کہ

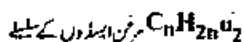
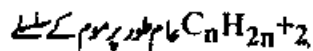
''ممتاز جدید تعلیمی عناصر جنہیں فکر کا فطری سائنس طریقہ فراہم کرتا ہے مارکس اور ان کے حریف لاسال جیسے لوگوں میں کم نظر آتے ہیں جو نصف سائنس اور کم فلسفے پر مشتمل ایسا گھٹیا ساز و سامان بناتے ہیں اور اس سے وہ اپنی عقلمندی ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔''

جبکہ جناب ڈیورنگ کے یہاں ''میکانیات، طبیعیات اور کیمیا میں حقیقی علم کی خاص حاصلات'' وغیرہ بنیاد ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں یہ بنیاد کیا ہے۔ لیکن غیر متعلق اشخاص کو مسئلے کے سلسلے میں اس نتیجے پر پہنچنے میں مدد دینے کے لیے ہم اس مثال کا تفصیل سے مطالعہ کریں گے جو مارکس نے اپنے نوٹ میں دی ہے۔

یہاں جو بیان کیا جا رہا ہے وہ کاربن کے مرکبات کے ہم ترتیب سلسلے ہیں جن میں زیادہ تر کا علم ہو چکا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی ساخت کا الجبریائی فارمولا ہے۔ مثال کے طور پر کیمیا کی طرح اگر کاربن کے ایک ایٹم کو c سے ظاہر کریں، ہائیڈروجن کے ایک ایٹم کو H سے آکسیجن کے ایک ایٹم کو o سے اور ہر مرکب میں کاربن کے ایٹموں کو n سے تو ان سلسلوں کے سالمیاتی فارمولوں کو اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے:

C_nH_{2n+2} عام طور پر موم کے سلسلے

$C_nH_{2n+2}O$ الکحل کے سلسلے

$C_nH_{2n}O_2$ مرکبی ایسڈوں کے سلسلے

ہم آخری سلسلے کو بطور مثال لیں اور بار ترتیب یہ فرض کر لیں کہ n=1، n=2 وغیرہ

تب ہمیں یہ نتائج ملیں گے (ہم ترکیبوں کو چھوڑتے ہیں)

CH_2O_2 ۔فارمک ایسڈ، نقطہ ابال ۱۰۰ ڈگری، پگھلنے کا نقطہ ۱ ڈگری

$C_2H_4O_2$ ایسیٹک ایسڈ "۱۱۸ ڈگری، " ۱۷

-C3H6O3- پروپیونک ایسڈ، "۱۴۰" " "

$C_4H_8O_2$ بیوٹارک ایسڈ "۱۶۲ ڈگری" " "

$C_5H_{10}O_2$ ولیریانک ایسڈ "۱۷۵ ڈگری" " "

اور $C_{30}H_{60}O_2$ تک جو میلیسک ایسڈ ہے اور صرف ۸۰ درجے پر پگھلتا ہے اور جس کا نقطہ ابال کچھ نہیں ہے کیونکہ منتشر ہوئے بغیر اس کی تبخیر نہیں ہوتی۔

لہٰذا یہاں کیفیت لحاظ سے مختلف اشیا کے پورے سلسلے ملتے ہیں جو عناصر کے سادہ کمیتی اضافے سے تشکیل پاتی ہیں، جس کا تناسب ایک ہی رہتا ہے یہ ان صورتوں میں انتہائی واضح ہے جب مرکب کے تمام عناصر کی کمیت ایک ہی تناسب سے بدلتی ہے، مثال کے طور پر عام موم کے سلسلے میں CH2n +2 ان میں سب سے نچلا معمولی میتھین CH4 جو گیس ہے اور سب سے اعلیٰ ہیکساڈیکین ٹھوس جسم ہے جو ۲۱ درجے پر پگھلتا اور ۲۷۸ درجے پر ابلتا ہے۔ دونوں سلسلوں کا ہر نیا رکن CH2 کاربن کا ایک ایٹم اور ہائیڈروجن کے دو ایٹم کے اضافے سے وجود میں آتا ہے جو پچھلے رکن میں شامل ہوتا ہے۔ سالیاتی فارمولے میں کمیتی تبدیلی ہر بار کیفیتی لحاظ سے مختلف شے پیدا کرتی ہے۔

لیکن یہ سلسلے صرف ایک مخصوص قسم کی مثال ہیں۔ تقریباً تمام علم کیمیا میں یہاں تک کہ مختلف نائٹروجن آکسائڈوں فاسفورس یا گندھک کے آکسیجن ایسڈوں میں یہ نظر آتا ہے کہ کس طرح "کمیت کیفیت کو بدلتی ہے" اور یہ بظاہر الجھا ہوا، مبہم ہیگلی تصور اشیا اور عوامل کی مادی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اس سے سوائے جناب ڈیورنگ کے کوئی الجھن میں مبتلا نہیں ہوتا۔ مارکس وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے اس طرف توجہ دلائی اور اگر جناب

ڈیورنگ اس حوالے کو بغیر ہی پڑھ گئے (ورنہ یقیناً وہ اس بے مثال اندھیر کو بغیر داد دیے نہ رہنے دیتے) تو یہ مشہور ڈیورنگی فلسفہ فطرت کی طرف مڑ کر دیکھے بغیر بھی واضح کرنے کے لیے کافی ہے کہ مارکس یا جناب ڈیورنگ دونوں میں سے کس میں "ممتاز جدید تعلیمی عناصر کی کمی ہے جنہیں غور و فکر کا فطری سائنسی طریقہ فراہم کرتا ہے اور" کیمیا کی بنیادی حاصلات" سے واقفیت کی بھی۔

آخر میں کمیت سے کیفیت میں تبدیلی کے ثبوت میں ہم ایک اور گواہ پیش کرتے ہیں ۔ نپولین کو وہ فرانسیسی گھڑسوار فوج جو بری سوار فوج لیکن ضبط والی تھی اور مملوکوں کے درمیان لڑائی کو جو بلاشبہ اپنے وقت کے بہترین شہ سوار تھے لیکن ان میں ضبط کی کمی تھی یوں بیان کرتا ہے:

"تین فرانسیسیوں کے لیے دو مملوک بلاشبہ زبردست مد مقابل تھے ۱۰۰ مملوک ۱۰۰ فرانسیسیوں کے برابر تھے ۳۰۰ فرانسیسی عام طور پر ۳۰۰ مملوکوں کو شکست دے سکتے تھے۔ اور ۱۰۰۰ فرانسیسیوں نے ۱۵۰۰ مملوکوں کو ناگزیر طور پر شکست دی" (۳۹)

جیسے مارکس کو سرمایے میں تبدیلی کرنے کے لیے تبادلے کی قدروں کی ایک معین ، اگرچہ مختلف کم از کم میزان کی ضرورت تھی اسی طرح نپولین کے لیے بھی گھڑسوار فوج کے ایک دستے کو معین کم سے کم تعداد پر مشتمل ہونا چاہیے تھا تا کہ ڈسپلن کی قوت کو جو اجتماعی نظم اور منظم استعمال میں تجسیم ہو ظاہر کرے، غیر منظم گھڑسوار فوج کی زیادہ تعداد پر فوقیت حاصل کر سکے، باوجود اس کے کہ آخر الذکر بہتر اور زیادہ پھرتیلے شہ سوار اور لڑنے والے تھے اور اتنے ہی بہادر جتنے کہ اول الذکر تھے۔

مارکس کے ہاں نفی کی نفی کا اصول:

مارکس کے یہاں نفی کی نفی کا کیا رول ہے؟ صفحہ ۷۹۱ اور بعد کے صفحات پر وہ آخری نتائج پیش کرتے ہیں جو انھوں نے نام نہاد سرمایے کے ابتدائی اجتماع کی معاشی اور تاریخی تحقیق کے پچھلے پچاس صفحات سے اخذ کیے ہیں سرمایہ داری کے عہد سے پہلے کم از کم انگلستان میں ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کی بنیاد پر چھوٹے پیمانے کی صنعت تھی۔ نام نہاد

سرمایے کا ابتدائی اجتماع ان براہ راست پیدا کرنے والوں کو غصب کرنے پر مشتمل تھا، یعنی نجی ملکیت کے خاتمے پر جو اپنے مالک کی محنت پر مبنی تھی یہ اس لیے ممکن ہوا کہ چھوٹے پیمانے کی صنعت جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے صرف پیداوار اور معاشرے کی تنگ اور ابتدائی حدود میں موزوں ہوتی ہے اور ارتقا کی ایک مخصوص منزل میں خود اپنی تباہی کے مادی وسائل پیدا کرتی ہے۔ یہ تباہی، انفرادی اور بکھرے ہوئے ذرائع پیداوار کی سماجی طور پر مرکوز ذرائع پیداوار میں تبدیلی سرمایے کے ابتدائی تاریخ ہے جوں ہی مزدور پرولتاریوں میں اور ان کے محنت کے ذرائع سرمایے میں تبدیل ہوتے ہیں جوں ہی پیداوار کا سرمایہ دارانہ طریقہ اپنے پیروں پر کھڑا ہو جاتا ہے۔ محنت کے مزید اشتراک، زمین اور دوسرے ذرائع پیداوار کی سرمایے میں تبدیلی اور چنانچہ نجی مالکوں کا مزید غصب نئی شکلیں اختیار کرتا ہے۔ اب جو غصب کیا جاتا ہے۔ وہ مزدور نہیں جو اپنے لیے کام کرتا ہے بلکہ سرمایہ دار جو کئی مزدوروں کا استحصال کرتا ہے۔ یہ غصب خود سرمایہ دارانہ پیداوار کے جبلی قوانین کے عمل کے، سرمایے کے ارتکاز کے ذریعہ کیا جاتا ہے اس ارتکاز یا چند سرمایہ داروں کے ہاتھوں بہتوں کے استحصال کے شانہ بشانہ روزافزوں وسیع پیمانے پر محنت کے عمل کی باہمی تعاون کی شکل، سائنس کا باشعور ٹیکنکی اطلاق، زمین پر باقاعدہ اجتماعی کاشت، محنت کے آلات کی مشترکہ استعمال ہونے والے آلات محنت میں تبدیلی، ہمہ گیر سماجی محنت کے مشترکہ ملکیت والے ذرائع پیداوار کی طرح استعمال کر کے تمام ذرائع پیداوار میں کفیت بڑھتی ہے۔ سرمایے کے ناخداؤں کی تعداد میں مسلسل کمی کے ساتھ ساتھ جو تبدیلی کے اس عمل کے فوائد کو غصب کرتے ہیں اور اپنا اجارہ بناتے ہیں مصائب ظلم، غلامی ذلت، استحصال میں بھی اضافہ ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ مزدور طبقے کا غصہ بھی بڑھتا ہے، وہ طبقہ جس کی تعداد فروغ پا رہی ہے، جو سرمایہ دارانہ پیداوار کے عمل کی ساخت کی بدولت ضبط کا پابند، متحد اور منظم ہے۔ سرمایہ اس طریقہ پیداوار کے پیر میں بیڑی بن جاتا ہے جو اس سے پیدا ہوا، جس نے اس کے ساتھ ساتھ اور اس کے تحت فروغ پایا۔ آخر کار ذرائع پیداوار کا ارتکاز اور محنت کا اشتراک اس نقطے پر پہنچ جاتے ہیں جہاں وہ سرمایہ دارانہ خول کے متضاد ہو جاتے ہیں

پھر یہ خول پھٹ پڑتا ہے۔سرمایہ دارانہ نجی ملکیت کے لیے موت کی گھنٹی بجتی ہے۔غاصب غصب کا نشانہ بنتے ہیں۔"(۴۰)

سنجیدہ قاری سے ایک سوال:

اب میں قاری سے سوال کرتا ہوں: اس میں کہاں ہیں جدلیاتی جھالریں اور گورکھ دھندے اور تصوری گلکاریاں، کہاں ہیں الجھے ہوئے اور غلط تصور کے خیالات جن کے مطابق ہر بات کا نتیجہ ایک ہی بات پر ختم ہوتا ہے اپنے وفادار چیلوں کے لیے جدلیاتی معجزے کہاں ہیں، کہاں ہے پُر اسرار جدلیاتی بکواس اور ہیگلی اصول عقلی (logos) پرمبنی وہ بھول بھلیاں جن کے بغیر، جناب ڈیورنگ کی رائے میں مارکس اپنا بیان با قاعدہ پیش نہیں کر سکے؟ مارکس محض تاریخ سے دکھاتے ہیں،اور خلاصے کی شکل میں، کہ جس طرح پرانی چھوٹے پیمانے کی صنعت نے اپنے ہی ارتقا سے ناگزیر طور پر اپنی ہی فنا کے لیے حالات پیدا کیے یعنی چھوٹے مالکوں کوغصب کرنے کا،اسی طرح اب سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار نے خود ایسے مادی حالات پیدا کر دیے ہیں جن سے اس کی تباہی لازمی ہے۔یہ عمل تاریخی ہے۔اور اگر یہ جدلیاتی عمل ہے تو اس میں مارکس کا قصور نہیں،خواہ اس سے جناب ڈیورنگ کتنے ہی ناراض ہوں۔

مارکس تاریخی اور معاشی حقائق کی بنیاد پر اپنا ثبوت مکمل کرنے کے بعد ہی کہتے ہیں: سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار اور غصب چنانچہ سرمایہ دارانہ نجی ملکیت مالک کی محنت پرمبنی انفرادی نجی ملکیت کی پہلی نفی ہے۔سرمایہ دارانہ پیداوار فطری عمل کی ضرورت کے مطابق اپنی ہی نفی کو جنم دیتی ہے۔

چنانچہ اس عمل کو نفی سے منسوب کرکے مارکس یہ ثابت کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے کہ یہ عمل تاریخی ضرورت ہے اس کے برعکس: تاریخ سے صرف ثابت کرنے کے بعد کہ درحقیقت یہ عمل جزوی طور پر ہو چکا ہے اور جزوہ طور پر مستقبل میں ہوگا وہ مزید اسے ایسے عمل سے منسوب کرتے ہیں ایک معین جدلیاتی قانون کے مطابق ارتقا کرتا ہے۔بس اور کچھ نہیں اس لیے جب جناب ڈیورنگ یہ اعلان کرتے ہیں کہ نفی کی نفی ماضی کے بطن سے

مستقبل کو جنم دلانے کے لیے دائی کا کام کرتی ہے یا مارکس نفی کی نفی کے قانون میں ایمان کی بنیاد پر ہر شخص کو زمین اور سرمایے کی مشترکہ ملکیت کی ضرورت کا قائل کرنا چاہتے ہیں (یہ خود ڈیورنگ کا "مادی شکل میں" تضاد ہے) تو یہ حقائق کو بالکل مسخ کرنا ہے۔

یہ کہ جناب ڈیورنگ جدلیات کی نوعیت بالکل نہیں سمجھتے اس حقیقت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسے محض ثبوت ڈھالنے کی مشین خیال کرتے ہیں، جس طرح ایک تنگ دماغ صوری منطق یا ابتدائی ریاضیات کو اس حیثیت سے تصور کرسکتا ہے۔ صوری منطق بھی بنیادی طور پر نئے نتائج اخذ کرنے، آگاہی سے غیر آگاہی کی جانب پیش قدمی کرنے کا طریقہ ہے۔ جدلیات بھی یہی کرتی ہے لیکن زیادہ بلند طریقے سے۔ اس کے علاوہ چونکہ وہ صوری منطق کا تنگ افق پار کرتی ہے اس لیے دنیا کا زیادہ جامع تصور کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے ریاضیات کے تعلق سے بھی یہی کہا جاسکتا ہے۔ ابتدائی ریاضیات جو مستقل کیفیتوں کی ریاضیات ہے مجموعی طور پر صوری منطق کی حدود میں کام کرتی ہے۔ تغیرات کی ریاضیات جس کا اہم ترین حصہ احصا صغاری (infinitesimal calculus) ہے بنیادی طور پر ریاضیاتی رشتوں پر جدلیات کا اطلاق ہے۔ اس طریقے کو تحقیق کے نئے شعبوں میں جامع طور پر استعمال کرنے کے بجائے ثبوت کا سادہ سوال پس منظر میں ڈال دیا جاتا ہے۔ احصا تفریقی (differential calculus) کے پہلے ثبوتوں سے لے کر اعلیٰ ریاضیات کے تقریباً تمام ثبوت ابتدائی ریاضیات کے نقطہ نظر سے غلط ہیں۔ ایسا ہونا لازمی ہے جیسا کہ اس معاملے میں ہے جب جدلیات کے میدان میں حاصل شدہ نتائج کو صوری منطق سے ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ جناب ڈیورنگ جیسے کٹر مابعدالطبیعیات پرست کے لیے ہر چیز کو صرف جدلیات کے ذریعے ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جناب ڈیورنگ جیسے کٹر مابعدالطبیعیات پرست کے لیے ہر چیز کو صرف جدلیات کے ذریعہ ثابت کرنے کی کوشش کرنا ایسا ہی بے سود کام ہوتا جیسا کہ لیبنٹس اور اس کے شاگردوں نے اپنے ہم عصر ریاضیات دانوں کے لیے احصا صغاری کے اصولوں کو ثابت کرنے کی کوشش میں اپنا وقت ضائع کیا تھا۔ احصا تفریقی نے ان ریاضیات دانوں کو ایسی ہی الجھنوں میں مبتلا کیا جو کہ نفی

کی نفی جناب ڈیورنگ کو کرتی ہے۔ آئندہ ہم دیکھیں گے کہ نفی کی نفی میں بھی احصا تفریقی معین رول ادا کرتے ہیں۔ بعد میں یہ حضرات یا ان میں سے وہ جو اس دوران فوت نہیں ہوئے تھے بادل ناخواستہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے، اس لیے نہیں کہ وہ قائل ہو گئے تھے بلکہ اس اس لیے کہ نتیجہ ہمیشہ صحیح ثابت ہوا۔ جناب ڈیورنگ اپنے بیان کے مطابق ہنوز پانچویں دھائی میں ہیں۔ اگر وہ کہنہ عمر تک پہنچے، جس کی ہمیں امید ہے، تو غالباً ان کا تجربہ بھی یہی ہوگا۔

نفی کی نفی کا تصور، ڈیورنگ کے لیے ایک المیہ:

لیکن خوفناک نفی کی نفی ہے کیا جس نے جناب ڈیورنگ کی زندگی اجیرن کردی ہے اور جو ان کے خیال میں انتہائی ناقابل معافی جرم ہے جیسا کہ عیسائیت میں روح القدس کے خلاف گناہ؟ یہ بہت سادہ عمل ہے جو ہر جگہ اور ہر روز ہو رہا ہے جوں ہی اس پر سے راز کا پردہ ہٹا دیا جائے جیسے پرانے عینیت پرست فلسفے نے ڈال رکھا ہے تو اسے بچہ تک سمجھ سکتا ہے۔ جناب ڈیورنگ جیسے بے بس مابعد الطبیعیات پرستوں کا اس میں فائدہ ہے کہ وہ اس پردے کو ڈالے رکھیں۔ ہم جو کا ایک دانہ لیتے ہیں۔ جو کے ایسے اربوں دانوں کو چکی میں پیسا اور ابالا جاتا ہے، ان کی کشید کی جاتی ہے، انھیں استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن جو کا ایک ایسا دانہ اگر عام شرائط پر مناسب مٹی میں گرتا ہے تو گرمی اور رطوبت کے اثر سے اس میں مخصوص تبدیلی ہوتی ہے، وہ اگنے لگتا ہے۔ بحیثیت دانے کے اس کا وجود ختم ہو جاتا ہے، اس کی نفی ہوتی ہے، اس کی جگہ ایک پودا کھڑا ہوتا ہے، یہ دانے کی نفی ہے۔ لیکن اس پودے کی زندگی کا عام عمل کیا ہے؟ وہ پروان چڑھتا ہے، اس میں پھول نکلتے ہیں، وہ بارآور ہوتا ہے اور ایک بار پھر جو کے دانے پیدا کرتا ہے۔ جب بیج پک جاتے ہیں تو پودا مر جاتا ہے اس کی نفی ہو جاتی ہے اس نفی کی نفی کے نتیجے میں ہمیں پھر جو کا اناج مل جاتا ہے، لیکن ایک دانہ نہیں دس، بیس، تیس۔ اناج کی اقسام انتہائی آہستہ بدلتی ہیں۔ چنانچہ آج کا جو بھی وہی ہے جو ایک صدی پہلے تھا۔ لیکن اگر ہم آرائشی پودہ لیں مثلاً ڈاہلیا یا اورچڈ، اس کے بیج کو بہتر بنائیں تو جو پودا باغبان کے فن کے مطابق اس سے اگے گا اور پروان چڑھے گا تو نفی کی

نفی کے نتیجے میں ہمیں نہ صرف زیادہ بیج بلکہ کیفیت کے لحاظ سے بہتر بیج ملیں گے۔ان سے زیادہ حسین پھول حاصل ہوں گے۔ہر بار جب یہ عمل دہرایا جائے گا، ہر نئی نفی کی نفی سے تکمیل کا عمل بڑھے گا۔

پودوں کے عمل تناسل میں نفی کی نفی کا کردار:

اکثر کیڑوں مکوڑوں کے ساتھ بھی ان ہی خطوط پر عمل ہوتا ہے جیسا کہ جو کے دانے کے ساتھ مثال کے طور پر تتلیاں انڈے سے نکلتی ہیں انڈے کی نفی کر کے، بعض تبدیلیوں سے گزرتی ہیں یہاں تک کہ جنس بلوغ تک پہنچ جاتی ہیں، جفتی کرتی ہیں اور نتیجے میں ان کی نفی ہوتی ہے، جیسے ہی جفتی کا عمل ختم ہوتا ہے اور مادہ تتلی انڈے دیتی ہے تو مر جاتی ہے۔ فی الحال ہمیں اس سے غرض نہیں ہے کہ دوسرے پودوں اور حیوانوں میں عمل کی شکل اتنی سادہ نہیں ہوتی، مرنے سے پہلے وہ ایک بار نہیں کئی مرتبہ دانے، انڈے یا بچے پیدا کرتے ہیں۔یہاں ہمارا مقصد صرف یہ دکھانا ہے کہ نفی کی نفی کا عمل نامیاتی دنیا کی دونوں اقلیموں میں واقعی ہوتا ہے۔علاوہ ازیں، پورا علم ارضیات نفیوں کا نفی کیا ہوا سلسلہ ہے، پرانی حجری تشکیلوں کی تباہی اور نئی کی آمد کا تسلسل۔پہلے رقیق تودے کے ٹھنڈے ہونے سے زمین کی جو ابتدائی پرت بنی تھی اسے بحری، موسمیاتی، فضائی و کیمیائی عمل نے توڑا اور سمندر کی تہہ میں متاثی اتھل پتھل، سطح سمندر کے اوپر سے ان پہلی پرتوں پر ایک بار پھر بارش موسموں کے بدلتے ہوئے درجہ حرارت فضا کی آکسیجن اور کاربونک ایسڈ کا عمل ہوا۔ان ہی اثرات کا پگھلی ہوئی چٹانوں کے تودوں پر عمل ہوا جو زمین کے اندر سے زمین کی پرتوں کو توڑ کر خارج ہوئے تھے اور جو بعد میں ٹھنڈے پڑ گئے۔اس طرح کروڑوں صدیوں کے دوران میں ہمیشہ نئی پرتوں کی تشکیل ہوئی اور بعد میں ان کا اکثر حصہ تباہ ہو گیا، پھر نئے مادے نے نئی پرتوں کے تشکیل کی۔اور اس عمل کا نتیجہ بہت مثبت ہوا: ایسے سرزمین کی تخلیق ہوئی جس میں انتہائی گونا گوں کیمیائی عناصر شامل ہیں اور وہ میکانکی لحاظ سے ریزہ ریزہ ہے۔اس کے سبب انتہائی فراواں اور لوع متنوع نباتات ممکن ہوئے۔

تاریخی عمل میں نفی کی نفی کے اصول کی کارفرمائی:

تاریخ کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ تمام مہذب لوگوں نے زمین کی مشترکہ ملکیت سے ابتدا کی۔ تمام لوگوں کے لیے جو ابتدائی منزل سے گزر چکے ہیں یہ مشترکہ ملکیت زراعت کے ارتقا کے دوران پیداوار کے پیر میں بیڑی بن گئی۔ اسے ختم کر دیا گیا، اس کی نفی ہوئی وہ درمیانی منزلوں کے طویل یا مختصر سلسلوں سے گزر کر نجی ملکیت میں تبدیل ہو گئی۔ لیکن زرعی ارتقا کی ایک بلند منزل میں، جو خود زمین میں نجی ملکیت کا نتیجہ ہے، نجی ملکیت پیداوار کے پیر میں بیڑی بن جاتی ہے۔ آج چھوٹی اور بڑی آراضی کی ملکیت کی یہی حالت ہے۔ اس کا تقاضہ ہے کہ اس کی بھی نفی کی جائے اور پھر اسے مشترکہ ملکیت میں تبدیل کر دیا جائے۔ لیکن اس تقاضے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قدیم مشترکہ ملکیت کو بحال کیا جائے۔ اسے مشترکہ ملکیت کی بلند تر اور زیادہ ترقی یافتہ شکل کے ادارے کی طرح تشکیل کیا جائے جو پیداوار میں رکاوٹ ڈالنے کے بجائے اس کے برعکس پہلی بار پیداوار کو تمام بیڑیوں سے آزاد کر دے اور اسے اس قابل بنائے کہ وہ جدید کیمیائی اور مشینی ایجادات کا پوری طرح استعمال کر سکے۔

یا ہم ایک اور مثال لیں: اگلے زمانے میں فلسفہ ابتدائی فطری مادیت تھا۔ چنانچہ وہ فکر اور مادے کے درمیان رشتے کو صاف نہیں کر سکا۔ لیکن اس سوال کی وضاحت کرنے کی ضرورت کا نتیجہ یہ نکلا کہ روح کو جسم سے علیحدہ کرنے کا عقیدہ پیدا ہوا، پھر یہ دعویٰ کیا گیا کہ روح ابدی ہے اور آخر میں توحید کی باری آئی۔ اس طرح پرانی مادیت کی عینیت نے نفی کر دی۔ لیکن فلسفے کے مزید ارتقا کے دوران عینیت بھی غیر مستحکم ہو گئی، اور جدید مادیت نے اس کی نفی کی۔ یہ جدید مادیت، نفی کی نفی، محض پرانی مادیت کی بحالی نہیں ہے بلکہ اس کی مستقل بنیادوں میں فلسفے، فطری سائنس اور تاریخ کے دو ہزار سالہ ارتقا کا فکری مافیہ بھی شامل ہے۔ اب وہ محض فلسفہ نہیں بلکہ نظریہ جہاں بینی ہے جسے اپنا جواز قائم کرنا چاہیے اور اس کا اطلاق علیحدہ رہ ... سائنسوں کی سائنس کی طرح نہیں بلکہ حقیقی سائنسوں پر کرنا چاہیے۔ یہاں فلسفہ" قائم مقام سابق" ہے یعنی "زیر کیا ہوا اور محفوظ دونوں۔" زیر کیا ہوا اس

کی شکل کے تعلق سے اور محفوظ اس کے اصلی مافیہ کے لحاظ سے۔ چنانچہ جہاں جناب ڈیورنگ کو صرف "لفظی شعبدہ بازی" نظر آتی ہے وہاں قریبی مطالعہ سے اصلی مافیہ ظاہر ہوتا ہے۔

.....تو پھر نفی کی نفی کیا ہے؟ ایک انتہائی عمومی۔ اس لیے انتہائی دورس اور اہم فطرت، تاریخ اور فکر کے ارتقا کا قانون، ایک ایسا قانون جو حیوانی اور نباتی اقلیموں میں، ارضیات، ریاضیات، تاریخ اور فلسفے پر پورا اترتا ہے۔ وہ قانون جس کا جناب ڈیورنگ بھی اپنی شدید مخالفت کے باوجود نادانستہ طور پر اور اپنے طریقے سے اتباع کرتے ہیں۔ جب میں نفی کی نفی کہتا ہوں تو ظاہر ہے کہ میرا مطلب کسی ایسی چیز سے نہیں جس کا تعلق ارتقا کے مخصوص عمل سے ہو، مثال کے طور پر جو کا دانہ اگنے سے لے کر اناج پیدا کرنے والے پودے کی موت تک۔ کیونکہ احصا اتصالی بھی نفی کی نفی ہے، اگر میں مخصوص عمل کے تعلق سے کہتا تو وہ اس بے معنی بیان کی طرح ہوتا کہ جو کے پودے کی زندگی کا عمل احصا اتصالی ہے، یہاں تک کہ وہ سوشلزم ہے۔ لیکن مابعد الطبیعیات پرست یہی بات جدلیات کے سر منڈھ دیتے ہیں جب میں کہتا ہوں کہ یہ تمام عوامل نفی کی نفی ہیں تو میں ان سب کو مجموعی طور پر حرکت کے اس ایک قانون کے تحت لاتا ہوں، اور اسی سبب سے ہر انفرادی عمل کی امتیازی خصوصیات کو چھوڑ دیتا ہوں۔ جدلیات فطرت، انسانی معاشرے اور غور و فکر کی حرکت اور ارتقا کے عام قوانین کی سائنس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے: جو نفی یہاں کی گئی ہے وہ اصلی نفی نہیں ہے۔ میں جو کے دانے کی نفی کرتا ہوں جب اسے پیستا ہوں، کیڑے کی جب اسے پیر تلے کچلتا ہوں، مثبت کیفیت کی جب اس کی تنسیخ کرتا ہوں وغیرہ یا میں اس جملے کی نفی کرتا ہوں: گلاب کا پھول گلاب کا پھول ہے" یہ کہہ کر کہ "گلاب کا پھول گلاب کا نہیں ہے۔" اس وقت مجھے کیا ملتا ہے جب میں نفی کی نفی کرتا ہوں اور کہتا ہوں: "بہر حال گلاب کا پھول گلاب کا پھول ہے"؟ یہ اعتراضات درحقیقت مابعد الطبیعیات پرست جدلیات کے خلاف بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ وہ اس طریقہ فکر کی تنگ ذہنیت کا نتیجہ ہیں۔ جدلیات میں نفی کا مطلب بس"

نہیں'' کہنا یا یہ اعلان کرنا نہیں ہے کہ فلاں شے کا وجود نہیں ہے یا اپنی مرضی کے مطابق اسے تباہ کر دینا۔ مدت ہوئی اسپنوزا نے کہا تھا Est negatio Omnis determinatio (ہر حد بندی یا تعین نفی ہے) (۴۲)۔ مزید یہ نفی کی نوعیت معین ہوتی ہے، پہلے عمل کی عمومی اور دوسرے، خصوصی ماہیت سے مجھے نہ صرف نفی کرنا چاہیے بلکہ نفی کا قائم مقام سابق بھی پیش کرنا چاہیے۔ اس لیے مجھے پہلی نفی کو اس طرح ترتیب دینا چاہیے کہ دوسری باقی رہے یا ممکن ہو۔ کیسے؟ اس کا انحصار ہر انفرادی معاملے کی مخصوص نوعیت پر ہے۔ جب میں جو کے دانے کو پیستا ہوں یا کیڑا کچلتا ہوں تو میں نفی کے عمل کا ایک حصہ پورا کرتا ہوں اور دوسرے حصے کو غیر ممکن بنا دیتا ہوں لہٰذا ہر قسم کی شے کی مخصوص طرح سے نفی کی جاتی ہے، اس طرح سے کہ وہ نمو پیدا کرے۔ ہر قسم کے تصور اور خیال کی بابت بھی یہی کہا جا سکتا ہے۔ احصا صغیری میں نفی ایک شکل میں شامل ہوتی ہے جو اس شکل سے مختلف ہے جسے منفی جذروں (roots) سے مثبت درجوں کی تشکیل میں استعمال کیا جاتا ہے۔ ہر چیز کی طرح اسے بھی سیکھا جاتا ہے۔ محض یہ علم کا جو کا پودا اور احصا صغیری دونوں پر نفی کی حکمرانی ہے مجھے اس لائق نہیں بناتا کہ میں کامیابی سے جو اگا سکوں یا تفریق اور اتصال کر سکوں، اسی طرح جیسے کہ تار کی لمبائی سے آواز معین ہونے کے قوانین کا علم مجھے وائلن بجانے میں مدد نہیں دے سکتا۔

یہ واضح ہے کہ ایسی نفی کی نفی جو ہاری باری سے a کو لکھنے اور کاٹنے یا گلاب کا پھول گلاب کا پھول ہے یا گلاب کا پھول نہیں ہے کہنے کے طفلانہ کھیل تک محدود ہو اس شخص کی حماقت کا اظہار ہے جو اس قسم کا اکھڑ طریقہ اختیار کرتا ہے۔ اس کے باوجود مابعد الطبیعیات پرست ہمیں دلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ نفی کی نفی کرنے کا یہ صحیح طریقہ ہے، اگر ہم بھی ایسا کرنا چاہیں تو۔

چنانچہ اس بار پھر جناب ڈیورنگ جب یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نفی کی نفی ہیگل کا ایجاد کیا ہوا احمقانہ قیاس ہے، اسے مذہب سے مستعار لیا گیا ہے، وہ انسان کے نزول اور نجات پر مبنی ہے تو بس وہ ہم کو بیوقوف بنانا چاہتے ہیں۔ انسانوں نے جدلیاتی طریقے سے اس وقت

سے سوچنا شروع کیا جب وہ نہیں جانتے تھے کہ جدلیات کیا ہے، اسی طرح جیسے لفظ "نثر" کے وجود میں آنے سے پہلے وہ نثر بولا کرتے تھے (۴۳)۔ نفی کی نفی کے قانون کو، غیر شعوری طور پر فطرت اور تاریخ کے میدانوں میں عمل کرتا ہے اور جب تک اس کا علم نہ ہو گیا، ہمارے ذہنوں میں بھی، پہلی بار ہیگل نے واضح طور پر اس کو مرتب کیا۔ اگر جناب ڈیورنگ مخفی طور پر خود اس سے کام لینا چاہتے ہیں، لیکن اس کا نام برداشت نہیں کر سکتے تو وہ بہتر نام تلاش کر لیں لیکن اگر ان کا مقصد فکر سے خود اس عمل کو شہر بدر کرنا ہے تو ہم ان سے یہ کہیں گے کہ برائے مہربانی پہلے اسے فطرت اور تاریخ سے باہر نکالیے اور ایسا ریاضیاتی نظام ایجاد کیجیے جس میں $(-a)\times(-a) = +a^2$ نہ ہو اور جس میں تفریق اور اتصال سخت سزاؤں کے تحت ممنوع ہوں۔

ستمبر ۱۸۷۶ء اور جون ۱۸۷۸ء
کے درمیان لکھا گیا

فریڈرک اینگلس

فطرت کی جدلیات

(اقتباسات)

دیباچہ

عہد قدیم کی فطری سائنس کے زبردست فکری وجدان اور عربوں کی انتہائی اہم مگر بکھری ہوئی دریافتوں کے مقابلے میں، جن میں سے زیادہ نتائج کے بغیر ہی ناپید ہو گئیں، صرف فطرت کی جدید تحقیق نے علمی، باقاعدہ اور ہمہ پہلو ترقی کی منزلیں طے کی ہیں۔ فطرت کی جدید تحقیق کی ابتداء ساری حالیہ تاریخ کی طرح اسی زبردست دور سے ہوتی ہے جسے ہم جرمن لوگ، اس زمانے میں آئی ہوئی قومی بدنصیبی کی نسبت سے دور اصلاح (Reformation) کہتے ہیں، فرانسیسی اسے نشاۃ ثانیہ (Renaissance) اور اطالوی Cinquecento(1) کا نام دیتے ہیں، مگر ان میں سے کوئی نام بھی اس کا سارا جوہر ظاہر نہیں کرتا۔ یہ وہ دور ہے جو چودھویں صدی کے دوسرے نصف سے ظہور میں آنے لگا تھا۔ بادشاہت نے شہر کے رہنے والوں کا سہارا لے کر جاگیردار امرا کی طاقت

(1) Cinquecento۔ لفظی معنی پانچ صد سال، مطلب سولہویں صدی (ایڈیٹر)۔

توڑ دی تھی اوران بڑی بڑی بادشاہتوں کو جنم ملا تھا جو دراصل قومیتوں پر مبنی تھیں اور جن میں سے آج کل کی یورپی قوموں اور موجودہ بورژوا معاشرے نے ابھرنا شروع کیا۔ اور اس وقت جبکہ شہر والے اور امرا ایک دوسرے سے دست و گریباں تھے، جرمن کسانوں کی جنگ نے طبقاتی جنگ کی ہوا کا رخ دکھا دیا کیوں کہ یہاں صرف باغی کسان ہی میدان میں نہیں اترے، ایسا ہونا کوئی نئی بات نہیں تھی، بلکہ ان کے پیچھے پیچھے وہ مزدور بھی جنھیں آج کے پرولتاریہ کا پیشرو کہنا چاہیے وہ ہاتھوں میں لال جھنڈے اور لبوں پر مشترکہ ملکیت کے نعرے لیے ہوئے نکل پڑے۔ بازنطینی زوال سے جو مسودے بچ رہے تھے اور روم کے کھنڈروں سے جو قدیم مجسمے ہاتھ لگے، انھوں نے حیرت زدہ مغرب کو ایک نئی دنیا کا جلوہ دکھایا، یہ دنیا تھی یونان قدیم جس کی تابندہ شکلوں کے سامنے قرون وسطیٰ کے آسیبی سائے غائب ہو گئے۔ اٹلی میں فنون نے بے مثال فروغ پایا جس میں قدیم کلاسیکی جھلک تھی جو بعد میں کبھی دیکھنے میں نہیں آئی، فرانس اور جرمنی میں بالکل نیا ادب ابھرا جو جدید ادب تھا۔ ان کے فوراً بعد انگریزی اور ہسپانوی ادب کے کلاسیکی دور شروع ہوئے۔ قدیم کرہ ارض کے حصار ٹوٹ گئے۔ اب جا کر کہیں دنیا کی واقعی دریافت ہوئی اور بنیاد ڈالی گئی جس پر آگے کہیں چل کر عالمی تجارت کھڑی ہوا اور دستکاری کی جگہ کرختداری آئے، جو اور بڑھی تو آج کل کی بڑے پیمانے کی صنعت کا نقطہ آغاز ثابت ہوا۔ کلیسائی نظام کی روحانی آمریت ٹوٹ پھوٹ گئی۔ اسے جرمن قوموں کی اکثریت نے بالکل اتار کر پھینک دیا اور پروٹسٹنٹ عقیدہ اختیار کر لیا۔ اور لاطینی قوموں میں زندگی سے سرشار آزاد خیالی کا وہ پودا جڑ پکڑ گیا جو عربوں سے ملا تھا اور جسے نو دریافت فلسفہ یونان نے پروان چڑھایا تھا۔ اس نے اٹھارویں صدی کے فلسفہ مادیت کے لیے راہ ہموار کر دی۔

ترقی کی جانب اوّلین انقلاب:

ترقی کی طرف یہ زبردست انقلاب تھا جو عالم انسانیت پر پہلے کبھی نہیں گزرا تھا، ایسا دور جس کا تقاضا تھا کہ دیو قامت لوگ سامنے آئیں۔ اور اس نے خود دیو قامت لوگ پیدا کیے۔ خیال، جذبے اور کردار کی توانائی کے لحاظ سے بھی، آفاقیت اور علم و آگاہی کے اعتبار

سے بھی۔ وہ لوگ جنھوں نے بورژوا تنگ نظری نہیں تھی۔ اس کے برعکس وہ لوگ اپنے دور کے مخصوص مہم بازانہ جذبے میں کم وبیش سرشار تھے۔ اس زمانے کے لوگوں میں شدید ہی کوئی ایسا اہم آدمی گزرا ہو جس نے ملکوں ملکوں کی جادہ پیمائی نہ کی ہو جسے چار پانچ زبانوں کی مہارت نہ رہی ہو اور جو زندگی کے کئی میدانوں میں اپنی آب وتاب نہ دیکھا چکا ہو۔ لیونارڈو دا ونچی صرف ایک عظیم مصوری نہیں تھا بلکہ اعلیٰ درجے کا ماہر ریاضی، ماہر میکانیات اور انجینئر بھی جس کی بدولت علم طبعیات کی مختلف شاخوں میں کئی اہم دریافتیں ہوئیں۔ البرشت ڈیورر مصور بھی تھا نقاش بھی، سنگ تراش اور ماہر فن تعمیر بھی۔ ان سب خوبیوں کے علاوہ اس نے قلعہ بندی کا ایک ایسا نظام مرتب کیا جس میں بہت سے خیالات نے جگہ پائی جنھیں آگے چل کر مونتا لمبیر نے اپنایا اور قلعہ بندی کے موجودہ جرمن علم ان کو اختیار کیا۔ میکاویلی ایک مدبر، مورخ اور شاعر ہونے کے علاوہ جدید زمانے کا سب سے پہلا قابل قدر فوجی منصف تھا۔ لوتھر نے صرف عیسائی نظام کے اوجیائی اصطبل کی پرانی گندگی نہیں دھوئی بلکہ جرمن زبان کو بھی پاک صاف کیا، جدید جرمن نثر کی داغ بیل ڈالی، فتح کے شادیانوں کی وہ دھن ترتیب دی اور اس کے بول لکھے جو سولھویں صدی کا ''گیت'' (۴۴) بن کر دلوں میں اتر گیا۔ اس زمانے کے صاحبان علم وفن ابھی تقسیم محنت کے بندھن میں نہیں پھنسے تھے جو آدمی کو صرف ان کے جانشینوں میں اس قدر عام ہو گیا۔ لیکن ان لوگوں کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ قریب قریب سبھوں نے اپنے زمانے کی تحریکوں اور عملی کش مکش میں رہ کر زندگی اور سرگرمی کے جوہر دکھائے۔ انھوں نے کسی نہ کسی فریق کی طرف داری بھی کی اور جنگوں میں شرکت بھی، ایک نے زبان سے دوسرے نے قلم سے، اور کسی نے تلوار سے اور بہتوں نے تیغ وقلم دونوں سے۔ اس لیے ان کے کردار بھرپور ہیں اور ان میں ایک جان ہے جس سے وہ مکمل انسان بنے ہیں۔ کمروں میں بند رہ کر مطالعہ کرنے والے عالم صرف شاذ ونادر ملتے تھے۔ ان میں یا دوسرے تیسرے درجے کے لوگ یا معمولی عقل وفہم رکھنے والے تنگ نظر تھے جو یہ نہیں چاہتے تھے کہ ان کے اوپر آنچ آئے۔

اس زمانے میں فطری سائنس کی چھان بین بھی عام انقلاب کی لپیٹ میں بڑھتی

جاری تھی اور خود بھی پوری طرح انقلابی تھی کیوں کہ اسے زندہ رہنے کے حق کی خاطر لڑنا تھا اور یہ حق جیتنا تھا۔ جدید فلسفے کی ابتدا کرنے والے عظیم اطالوی عالموں کے ساتھ ساتھ اس سائنس نے اپنی جانوں کی بازی لگا دینے والے بھی مہیا کیے اور الحاد کے خلاف مذہبی تعزیری عدالت (Inquisition) کی سزائیں کاٹنے والے بھی۔ یہ خصوصیت دیکھنے کے قابل ہے کہ پروٹسٹنٹ عقیدے والے فطرت کی آزادانہ تحقیق بند کرنے میں کیتھولکوں سے بھی آگے نکل گئے۔ کالوین نے سرویٹس کو اس وقت زندہ جلوایا جب وہ دوران خون کی دریافت کرنے کے قریب پہنچ چکا تھا، اور دو گھنٹے تک اسے آگ میں جلتا رکھا، حالانکہ مذہبی عدالت نے جیوردانو برونو کو صرف زندہ جلانے پر ہی اکتفا کیا تھی۔

وہ انقلابی عمل جس سے فطری سائنس نے اپنی آزادی کا اعلان کیا، اور لوتھر نے جس نے پاپائے روم کے پیغام کو جلتی آگ میں ڈالا تھا، اسی کو گویا دھرا دیا۔ وہ اس زندہ جاوید تصنیف کی اشاعت تھی جس میں کوپرنیکس نے، دبے لفظوں میں اور مرتے دم ہی سہی، تاہم فطرت کے معاملات و مسائل میں کلیسائی اختیار کو چیلنج دیا (۲۵) فطری سائنس کا دینیات کے بارے سبکدوش ہونا اسی دن سے شروع ہوا، اگرچہ ان دونوں کے درمیان دعویٰ اور جواب دعویٰ کا سلسلہ ہمارے زمانے تک چلتا رہا اور بعض دماغ تو آج تک اس قضیے سے آزاد نہیں ہو سکے ہیں۔ بہرحال تبھی سے سائنس کی ترقی نے لمبے لمبے ڈگ بھرنے شروع کر دیے تھے جس میں اضافہ، یوں کہنا چاہیے کہ اپنے نقطۂ آغاز سے (وقت کے حساب سے) مربع فاصلے کے تناسب سے ہو رہا تھا۔ گویا ساری دنیا کو دکھا دینا تھا کہ آج سے نامیاتی مادے کی سب سے اعلیٰ پیداوار یعنی انسانی ذہن کے لیے صرف حرکت کا قانون ہی اصل قانون ہے اور وہ غیر نامیاتی مادے کی حرکت کے بالکل برعکس ہے۔

فطری سائنس کی ترقی کے جس دور کی اب شروعات ہوئی اس میں سب سے بڑا کام یہ تھا کہ سردست جو مواد موجود ہے اس پر قابو پایا جائے۔ اکثر شعبوں میں بالکل الف ب سے ابتدا کرنی تھی۔ زمانہ قدیم نے اقلیدس کی تحقیقات اور بطلیموس کا نظام شمسی وراثت میں چھوڑا تھا عربوں نے نظام اعشاریہ، ابتدائی الجبرا (الجبر والمقابلہ)، جدید ہندسے اور علم

الکیمیا دیا اور مسیحی قرون وسطیٰ نے کچھ بھی نہیں چھوڑا تھا۔ ایسی صورت حال میں اس کے سوا چارہ نہ تھا کہ فطری سائنس میں سب سے ابتدائی مسائل کو اول جگہ دی جائے یعنی اجسام ارضی اور اجسام کی میکانیات کا پتہ لگایا جائے، اور اس تحقیق میں خدمت لینے کی خاطر اسی کے ساتھ ریاضیاتی طریقوں کی دریافت اور ان کی تکمیل کی جائے یہاں بڑا میدان جیتا گیا۔ اس دور کے ختم ہوتے ہوتے، جس دور کو نیوٹن اور لینی کے ناموں سے پہچانا جاسکتا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ ریاضیات کی شاخیں کافی پروان چڑھ چکی تھیں۔ ریاضیات میں بنیادی طریقے مرتب کر لیے گئے تھے: تجزیاتی جیومیٹری کو بڑی حد تک دیکارت نے، منطق ریاضی کو نیپیئر نے، تفریقی اور تکمیلی علم الحساب کو لیبنتس اور غالباً نیوٹن نے مرتب کیا۔ ٹھوس اجسام کی میکانیات معلوم کرنے کے بارے میں بھی یہی کہنا درست ہوگا کیونکہ اس کے بھی بنیادی قوانین ہمیشہ کے لیے وضع ہو گئے۔ آخر کار نظام شمسی کے علم میں کیپلر وں نے سیاروں کی حرکت کے قانون دریافت کر لیے اور نیوٹن نے مادے کی حرکت کے عام قوانین کے نقطہ نظر سے ان کا کلیہ بنایا۔ فطری سائنس کی دوسری شاخیں ابھی ترتیب و تکمیل کے اس ابتدائی مرحلے پر پہنچنے سے بھی دور تھیں۔ کہیں اس دور کے خاتمے پر رقیق اور گیس دار بخارات کے اجسام (gaseous bodies) کی میکانیات پر کچھ قابل قدر تحقیقات ہوئی۔(۱) خاص طبیعیات کا علم جہاں سے چلا تھا وہیں رکا رہا بشرطیکہ اس میں علم ہیئت کی ضرورت سے ہونے والی ان بے مثال ترقیوں کو شمار نہ کیا جائے جو بصریات (Optics) کے شعبے میں ہوئی تھیں۔ جلوجسٹن نظریے (۴۶) کے ذریعے جدید کیمیا نے پرانے علم الکیمیا سے جان چھڑانے کی ابھی ابتدا ہی کی تھی۔ علم ارضیات ابھی تک معدنیات کے تشکیلی دور میں پڑا تھا چنانچہ قدیم حیاتیات کے علم کے پیدا ہونے کا وقت ہی نہیں آیا تھا علم حیاتیات کے شعبے میں ابھی یہی دقت طلب سوال درپیش تھا کہ صرف علم نباتات اور حیوانات میں ہی نہیں بلکہ تشریح الاعضاء (اناٹومی) اور عضویات میں بھی جو بے پناہ ذخیرہ بکھرا

---

(۱) اینگلس نے مسودے کے حاشیے پر پنسل سے یہ لفظ بڑھائے ہیں: "توچیلی نے پہاڑی دھاروں کی رفتار کے قاعدے کے سلسلے میں جو کام کیا" (ایڈیٹر)

پڑا تھا اسے جمع کر کے چھانا پھٹکا جائے۔ ابھی اس بحث کی گنجائش کہاں تھی کہ زندگی کی جو مختلف شکلیں ہیں ان کے درمیان موازنہ ہو، ان کی جغرافیائی تقسیم، آب وہوا اور وجود وغیرہ کے حالات کا مطالعہ کیا جائے لیکئی کی بدولت صرف نباتات اور حیوانات کے علوم میں کسی قدر درست نتیجوں تک رسائی ہوئی تھی۔

سائنسی طرز فکر کے آغاز کی نمایاں خصوصیات:

لیکن زیر نظر دور کی نمایاں خصوصیت کوئی ہے تو یہ کہ اپنی قسم کا ایک ایسا عام تصور کائنات ابھرا جس نے عالم فطرت کے قطعی نا قابل تغیر ہونے کو مرکزی خیال ٹھہرایا۔ خود فطرت چاہے کیسے ہی عالم وجود میں آئی ہو لیکن اگر آ چکی ہے تو جب تک موجود ہے جوں کی توں رہے گی۔ سیارے اور ان کے تابع سیارے ایک دفعہ کسی پراسرار "پہلے دھکے" سے حرکت میں آنے کے بعد ابد الآباد تک یوں ہی مقررہ راہ پر گھومتے رہیں گے، یا جب تک ہر ایک شے کا خاتمہ نہ ہو جائے تب تک یہ حرکت قائم رہے گی ستارے اپنی اپنی جگہ یوں ہی ہمیشہ سے ٹکے ہوئے ہیں اور ایک "عام جذب باہم" کے اثر سے یہ "محفل انجم" ایک دوسرے کو تھامے ہوئے ہے۔ زمین بغیر کسی ادل بدل کے ہمیشہ سے، یا آپ چاہیں تو کہہ لیجئے کہ تخلیق کے روز اول سے، یونہی چلی آرہی ہے۔ آج کے "پانچوں براعظم" ہمیشہ سے تھے اور ان میں سدا سے یہی پہاڑ تھے، یہی وادیاں اور دریا یہی آب وہوا اور یہی حیوانات اور نباتات، سوائے اس کے انسانی ہاتھ نے کچھ تبدیلیاں اور مقام کی ادل بدل کر دی ہو۔ اپنے ظہور کے ساتھ ہی پودوں اور جانوروں کی یہ قسمیں ہمیشہ کے لیے قرار پا گئی تھیں۔ ایک ڈھب کی چیز سے ہمیشہ اسی ڈھب کی چیز پیدا ہوتی رہی ہے۔ لیکئی نے یہ گنجائش رکھ کر بہت بڑی چھوٹ دے دی کہ ممکن ہے نسلوں یا تخموں میں پیوند لگنے کی بدولت کچھ نئی قسمیں بھی پیدا ہوئی ہوں۔ نسل انسانی کی تاریخ جو وقت (زمان) کی بساط پر بڑھتی پھیلتی گئی ہے اس کے برخلاف فطرت کی تاریخ کا پھیلاؤ صرف مقام (مکان) کی بساط پر پیش کیا گیا۔ فطرت میں ہر قسم کی تبدیلی، ہر طرح کی ترقی سے انکار کیا گیا، فطری سائنس جو شروع سے اس قدر انقلابی تھی اچانک سراسر کٹر فطرت سے اس کا واسطہ پڑا جہاں آج بھی ہر شے اسی نہج پر ہے

جس پر وہ ابتدا سے تھی اور جس میں ابد تک، یا قرنوں اور صدیوں تک ہر شے ویسی ہی رہے گی جیسی وہ ازل میں تھی۔

اٹھارویں صدی سے پہلے سائنس کی صورتحال اور اس کے بعد اس کا نشوو ارتقاء

اٹھارویں صدی کے پہلے نصف میں فطری سائنس اپنے علم وخبر کی وسعت اور مواد کی ترتیب کے لحاظ سے قدیم یونان سے جس درجہ بلند تھی، وہ اس کی نظریاتی تسخیر میں اور فطرت کے متعلق عام نقطہ نظر میں اتنی ہی پست نکلی۔ یونانی فلسفی سمجھتے تھے کہ یہ دنیا دراصل افراتفری سے ظہور میں آئی ہے، ابھر کر یہاں تک پہنچی اور قائم ہوئی ہے۔

لیکن زیر نظر دور کے فطری سائنس دانوں کے نزدیک دنیا ایک جامد چیز تھی، نا قابل تغیر اور بہتوں کی نظر میں وہ ایک دم وجود میں آئی ہوئی شے تھی۔ سائنس کے قدم ابھی تک دینیات کے جال میں پھنسے ہوئے تھے۔ وہ ہر طرف تلاش کرتی ہے اور اسے کہیں باہر سے دیا ہوا کوئی دھکا حرف آخر کی طرح سجھائی دیتا ہے جس کا جواب فطرت کے پاس نہیں ہے۔ اگر مادے کی اصل خاصیت اس کشش کو قرار دیا جائے جسے نیوٹن نے "آفاقی کشش ثقل" کا شاندار نام دیا تھا تو سوال یہ ہے کہ اس غیر تشریح شدہ بے مماسی (Tangential) قوت کا سرچشمہ کہاں ہے جس نے سیاروں کے مدار پیدا کیے؟ پودوں اور حیوانوں کی یہ بے شمار انواع واقسام کہاں سے وجود میں آ گئیں؟ خاص کر انسان کہاں سے وجود میں آیا جس کے متعلق یہ قطعی طے ہے کہ کہ ازل سے موجود نہیں تھا۔ اس طرح کے سوالوں پر فطری سائنس کے جواب کی تان اکثر یہاں ٹوٹتی رہی کہ خالق مطلق سب باتوں کا ذمہ دار ہے۔ اس دور کے آغاز میں ہی کوپرنیکس نے تمام دینیات سے دامن پاک کر لیا تھا۔ نیوٹن نے اس دور کو تمام کرتے وقت کسی پہلے غیبی دھکے کے آگے سپر ڈال دی۔ اعلیٰ عام خیال جس تک اس زمانے کی فطری سائنس پہنچی یہ تھا کہ فطرت کے قاعدوں قرینوں میں کسی مقصد کی کارفرمائی ہے، یہ وولف کا فلسفہ غائیات (Teleology) تھا جس کے مطابق بلی اس لیے وجود میں آئی کہ چوہے کھائے اور چوہے اس لیے کہ بلی کی خوراک بنیں اور سارا عالم فطرت اس لیے کہ اپنے خالق کی دانائی ثابت کرے۔ بہرحال

اس دور کے فلسفے کو داد دینی چاہیے کہ فطری سائنس کا علم اپنے وقت میں اتنا محدود ہوتے ہوئے بھی وہ راہ سے بے راہ نہیں ہوا اور فلسفی اسپوزا سے لے کر عظیم الشان فرانسیسی مادیت پسندوں تک فلسفہ برابر اسی کوشش میں لگا رہا کہ دنیا کا راز خود دنیا کے اندر سے تلاش کرے اور جواز کی تفصیلات مستقبل کی فطری سائنسی تحقیقات پر چھوڑ دے۔

کانٹ کی فکری و علمی خدمات:

میں نے اٹھارویں صدی کے مادیت پسندوں کو اس دور میں یوں شامل کیا ہے کہ فطری سائنس کے جس مواد کا ذکر اوپر آ چکا ہے، انھیں اس کے سوا اور کچھ نہیں ملا تھا فلسفی کانٹ کا عہد آفرین کارنامہ ان کے لیے ایک راز رہا اور فلسفی لاپلاس ان کے زمانے کے کافی بعد آیا (۴۷) ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اگرچہ سائنس کی ترقی فطرت کے متعلق اس بوسیدہ نقطۂ نظر کو چھلنی کر دیا، پھر بھی انیسویں صدی کے پہلے نصف پر وہ غالب رہا اور حقیقت یہ ہے کہ آج بھی تمام اسکولوں میں اسی بوسیدہ نقطۂ نظر کی تعلیم دی جاتی ہے۔(۱)

فطرت کے متعلق اس بے روح نقطۂ نظر کی چٹان میں پہلا شگاف کسی فطری سائنس دان نے نہیں بلکہ ایک فلسفی نے ڈالا۔ ۱۷۵۵ء میں کانٹ کی تصنیف "قدرت کی عام تاریخ

(۱) ایک ایسا شخص جس کی اپنی سائنسی کاوشوں اور کوششوں نے اس نقطۂ نظر کو دفن کرنے کے لیے اتنا اہم مسالہ اکٹھا کر دیا تھا وہ خود ۱۸۶۱ء تک اسی پرانے نظریے کی رٹ کیسے لگائے رہا، اس کا اندازہ مندرجہ ذیل کلاسیکی لفظوں سے ہو سکتا ہے:

"جہاں تک ہمارا ذہن سمجھتا ہے" ہمارے نظام شمسی کی ترکیب و ترتیب کا مقصد یہ ہے کہ جو موجود ہے، اسے برقرار رکھا جائے اور یوں ایک ناقابل تبدیل سلسلہ چلتا رہے۔ جس طرح قدیم سے آج تک کوئی پودا کوئی حیوان زیادہ مختلف اور زیادہ مکمل نہیں ہوا، جس طرح ہم تمام جانداروں کو ایک دوسرے کے ساتھ نہ کہ ایک دوسرے کے بعد مختلف منزلوں پر پاتے ہیں، جس طرح ہماری نسل آدم ہمیشہ سے اپنی جسمانی ساخت میں ایک ہی وضع پر رہی ہے، اسی طرح اجسام فلکی میں چاہے جس قدر بوقلمونی ہوئی ہو، ہمارا یہ سوچنا غلط ہوگا کہ یہ اجسام نشوونما کے صرف مختلف مرحلوں میں ہیں۔ اس کے برخلاف صحیح بات یوں ہوگی کہ ہر شے جو وجود میں آئی، اپنی جگہ مساوی طور پر مکمل ہے (میڈلر، "آسمان فلکیات" برلن، ۱۸۶۱ء پانچواں ایڈیشن، صفحہ ۳۲۶)۔

اور نظریہ فلک" سامنے آتے ہی پہلے دھکے والا مسئلہ تو مسمار ہو گیا۔ زمین اور نظام شمسی کا معاملہ اس طرح سامنے آیا کہ زمان میں ان کا ظہور ہوا ہے۔ اگر فطری سائنس دانوں کی بھاری اکثریت نے غور وفکر پر اتنی ناک بھوں نہ چڑھائی ہوتی جو نیوٹن نے اس تنبیہ میں ظاہر کی تھی کہ "طبیعیات" ذرا مابعد الطبیعیات سے ہوشیار رہنا تو وہ کانٹ کے اسی ایک زبردست ذہنی کارنامے سے ایسے نتیجے ضرور نکال لیتے جو انھیں غیر محدود انحرافات میں پڑنے سے بچا لیتے اور گمراہیوں میں جو بے شمار وقت اور محنت کی بربادی ہوئی، اس کی نوبت نہ آتی۔ کیونکہ کانٹ کی دریافت سے اتنا تو ہوا کہ آئندہ قدم بڑھانے کا نقطہ آغاز مل گیا اگر زمین کوئی ایسی چیز ہے جو ابھر کر وجود میں آئی تو پھر اس کی موجودہ جغرافیائی اور موسمی حالت بھی، اس کے نباتات اور حیوانات بھی اسی طرح ظہور میں آئے ہوئے ٹھیرتے ہیں۔ اور پھر نہ صرف مکان میں اس کے بقائے باہم کی بلکہ زمان میں اس کے تسلسل کی بھی تاریخ ہونی چاہیے۔ اگر اس نقطے سے تحقیقات کا قدم مضبوطی سے آگے کی طرف اٹھتا تو فطری سائنس جہاں آج ہے اس سے کہیں آگے پہنچ چکی ہوتی۔ مگر فلسفے سے بھلا کسے بھلائی کی امید تھی! کانٹ کی فلسفیانہ تصنیف اس وقت بے مصرف پڑی رہی جب تک کہ کئی سال بعد، لاپلاس اور ہرشل نے اس کے مافیہ کی وضاحت نہیں کی اسے گہری بنیاد عطا نہیں کی اور اس طرح رفتہ رفتہ "سحابی نظریے" (nebular hypothesis) کو دنیا سے منوا لینے کی پوری تیاری نہیں کر لی۔ بعد کی دریافتوں نے آخر اس نظریے کے سر فتح کا سہرا باندھ دیا۔ ان میں زیادہ کارگر انکشاف یہ ثابت ہوئے: قائم ستاروں کی خاص حرکت خلا میں ایسے ماحول کا وجود ثابت ہونا جو مزاحمت کی صلاحیت رکھتا ہے، طیفی تجزیے سے کائنات کے مادے کی کیمیائی شناخت معلوم ہونا اور تپتے ہوئے دھندلے ہیولوں کا وجود جن کا خیال کانٹ ظاہر کر چکا تھا۔

علم ارضیات کا آغاز اور ارتقاء:

بہرحال اس شبہ کی گنجائش باقی رہتی ہے کہ اگر اس ابھرتے ہوئے خیال کو کہ فطرت کا صرف وجود ہی نہیں بلکہ وہ عالم وجود میں داخل ہوتی ہے اور عالم وجود سے خارج ہو جاتی

ہے، دوسری طرف سے تائید نہ ملی ہوتی تو فطری سائنسدانوں کی اکثریت اتنی جلدی اس تضاد کو محسوس کر لیتی کہ بدلتی ہوئی دنیا میں ناقابل ذی جان موجود ہیں۔ علم ارضیات ظہور میں آیا اور صرف ایسے ارضیاتی پرتوں کا ہی سراغ نہیں دیا جو یکے بعد دیگرے بنی ہوں گی اور اب زمین میں تہہ بہ تہہ رکھی تھیں بلکہ ان ہی پرتوں میں ایسے جانوروں کے ڈھانچے، خول اور دانت بھی ملے، ان درختوں کے پتے اور پھل بھی نکلے جن کا زمین پر اب نام و نشان نہیں رہا اس سے یہ فیصلہ کرنا لازم آیا کہ مجموعی طور پر صرف زمین کی ہی نہیں بلکہ آج جو روئے زمین ہے اس کی بھی اور زمین پر بسنے والے جانداروں اور حیوانات کی بھی ایک تاریخ زمانی ضرور ہے۔ شروع شروع میں اسے کافی بے دلی سے تسلیم کیا گیا وہ قول میں انقلابی اور عمل میں رجعت پرست تھا۔ جہاں پہلے غیب سے تخلیق کے ایک عمل کا ذکر تھا، کیووئے نے وہاں ایک جیسے تخلیقی عمل کی پوری قطار لگا دی، اور معجزے کو فطرت کے پورے نظام کا اصلی کل پرزہ بنا کر رکھ دیا۔ صرف لائیل وہ شخص تھا جس نے ارضیات میں عقل کو داخل کیا اور ناگہانی انقلابوں کا سبب بھگوان کی لیلا یا خالق کے کرشموں کے بجائے یہ بتایا کہ زمین کی سست رو اندرونی تبدیلی کا اثر رفتہ رفتہ ظاہر ہوتا ہے۔(1)

لائیل کے نظریات کی خامیاں اور ان کی اصلاح:

لائیل نے جو نظریہ پیش کیا اس کی نامیاتی جسموں کی مختلف انواع و اقسام کو مستقل بتانے کے ساتھ مطابقت پہلے کے تمام نظریوں کے مقابلے میں اور بھی کم تھی۔ روئے زمین کی اور ساتھ گویا زندگی کے تمام حالات کی رفتہ رفتہ اندرونی تبدیلی کے خیال نے یہ راہ دکھائی کہ نامیاتی جسموں میں بھی رفتہ رفتہ تبدیلی آئی ہے اور وہ گردوپیش کے حالات کے مطابق خود کو ڈھالتے رہتے ہیں اور انواع و اقسام میں فرق آتا رہتا ہے۔ مگر روایت بھی ایک

---

(1) لائیل کے نظریے کی، کم از کم اپنی پہلی صورت میں خامی یہ تھی کہ اس نے زمین پر اثر انداز ہونے والی قوتوں کو قائم مان لیا تھا یعنی ایسی جامد کیفیت و کمیت دونوں میں غیر متحرک تھیں زمین کے آہستہ آہستہ سرد پڑنے کا علم اسے نہیں تھا، زمین کسی ایک مقررہ سمت میں تو نشوونما پاتی نہیں، وہ ایسے ڈھنگ سے بدلتی ہے جو بے ربط اور اتفاقی ہوتا ہے۔

طاقت ہے جو صرف کیتھولک کلیسا پر نہیں بلکہ فطری سائنس پر بھی اثر رکھتی ہے۔ برسوں گزر گئے لیکن اس کے شاگردوں کی بات تو الگ رہی خود لائیل کو کوئی تضاد نظر نہیں آیا۔ اگر اس کی کوئی وجہ ہوگی تو یہی کہ تقسیم محنت تب تک فطری سائنس پر بالکل چھا گئی تھی اور ہر شخص کو خاص شعبے کا پابند کر چکی تھی۔ صرف کچھ ہی اس بات کو صلاحیت رکھتے تھے کہ وہ سائنس کو جامع نظر سے دیکھ سکیں۔

اس عمر میں طبیعیات معرکے سر کیے جن کا خلاصہ تقریباً بیک وقت ۱۸۴۲ء میں تین مختلف آدمیوں نے کیا۔ یہ سال فطری سائنس کی اس شاخ میں بڑے معرکے کا سال نکلا۔ ہیلبرون میں مائیر نے اور مانچسٹر میں جوول نے یہ عمل کر کے دکھایا کہ حرارت کس طرح میکانکی طاقت میں اور میکانکی طاقت حرارت میں تبدیل ہوتی ہے۔ حرارت کا میکانکی ہم وزن قائم ہونے کی بدولت اس مسئلے میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں رہی۔ انہی دنوں طبیعیات کے الگ الگ حاصل شدہ نتیجوں کو ملا کر ان پر کام کر کے گروو (۴۸) نے جو پیشے کے لحاظ سے سائنس داں نہیں بلکہ ایک انگریز قانون داں تھا ثابت کر دیا کہ وہ سب چیزیں جنہیں طبیعیاتی قوتیں کہا جاتا ہے، جن میں میکانکی قوت، حرارت روشنی، بجلی، مقناطیسیت اور نام نہاد کیمیائی قوت بھی شامل ہیں وہ خاص حالات کے تحت ایک دوسرے میں تبدیلی ہو جاتی ہیں، اور اس تبدیلی کے عمل میں قوت ضائع نہیں ہوتی۔ اس طرح طبیعیاتی تحقیقات کے ذریعے دیکارت کے اس خیال کو ایک اور عملی ثبوت مل گیا کہ دنیا میں حرکت کی کل مقدار جتنی ہے اتنی ہی رہتی ہے۔ "انواع" (Species) مادے کی حرکت کی ایسی کم و بیش مختلف شکلیں بن گئی ہیں جو مقررہ قوانین کی رو سے ایک دوسرے میں تبدیلی ہوتی رہتی ہیں طبیعیاتی قوت کی کسی معین مقدار کی موجودگی کا بظاہر اتفاقی امر سائنس کی دنیا سے خارج کر دیا گیا کیونکہ اب ان کے باہمی رابطوں اور ایک دوسرے میں تبدیل ہونے کا ثبوت مل گیا۔ جیسے فلکیات میں ہوا تھا اب طبیعیات بھی ایسے نتیجے پر پہنچی جس نے لازمی طور پر سائنس کا حاصل حصول بنا کر دکھا دیا کہ متحرک مادہ ہمیشہ گردش میں رہتا ہے۔

حیاتیاتی ترقی کے عوامل میں علم کیمیا کے فروغ کا کردار:

کیمیا نے حیرت انگیز ترقی کا قدم لاووآزیے کے اور خاص کر ڈالٹن کے زمانے سے اتنی تیزی سے اٹھایا کہ فطرت کے متعلق پرانے تصور پر دوسرے پہلو سے بھی ضرب لگائی۔ ایسے کیمیائی مرکب جو تب تک صرف زندہ جسموں میں ہی پرورش پایا کرتے تھے، انھیں غیر نامیاتی طریقوں سے تیار کر کے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچا دی گئی کہ کیمیا کے قوانین نامیاتی اور غیر نامیاتی دونوں طرح کے جسموں میں ایک ہی صحت رکھتے ہیں۔ اور یوں نامیاتی وغیر نامیاتی فطرت کے درمیان وہ بظاہر نا قابل عبور خلیج بڑی حد تک پاٹ دی گئی جسے کانٹ بھی تسلیم کرتا تھا۔

آخر یہ ہوا کہ حیاتیاتی تحقیقات کے میدان میں بھی، بڑی حد تک ان سائنسی سفروں اور سیاحتوں کی بدولت جن کا باقاعدہ اہتمام پچھلی صدی کے وسط سے ہی کیا جانے لگا تھا، دنیا کے تمام حصوں میں پھیلی ہوئی یورپی نوآبادیوں کی اس گہری چھان بین کی بدولت جو وہاں رہنے والے ماہرین نے کی تھی، قدیم حیاتیات، علم تشریح الاعضا اور عموماً عضویات میں جو ترقی ہوئی خاص کر خوردبین کے باقاعدہ استعمال اور خلیے کی دریافت کے بعد سے ان سب کی بدولت اتنا مواد جمع ہو گیا کہ تقابلی مطالعے سے کام لینے کی سبیل بھی نکل آئی اور یہ لازمی ٹھیرا۔ ایک طرف تو تقابلی طبیعی جغرافیے کی بدولت مختلف قسم کے نباتات وحیوانات کی زندگی کے حالات معلوم کیے گئے، دوسری طرف یہ مشاہدہ کیا جانے لگا کہ مختلف نامیاتی جسموں میں ان کے ایک جیسے اعضاء کی بنا پر کیا نسبت رہتی ہے، اور یہ بھی صرف پختگی کی منزل پر نہیں بلکہ نشوونما کے ہر ایک مرحلے پر۔ یہ تحقیق جس قدر گہرائی اور نپے تلے انداز سے آگے بڑھتی گئی، مستقل طور پر قائم کی ہوئی نامیاتی فطرت کا وہ جامد نظام اسی قدر پگھلتا چلا گیا جس کا بیان اوپر کیا جا چکا ہے۔ نباتات اور حیوانات کی جدا جدا انواع تو آپس میں ایسی خلط ملط ہوتی چلی گئیں کہ شناخت نہ ہو سکیں، لیکن اس کے علاوہ ایسے حیوانات بھی ملے جیسے مخالطی (Amphioxus) اور کھرپے دار (Lepidosiren) (۴۹) جن کے باوجود سے تمام پرانی درجہ بندیاں مذاق ہو کر رہ گئیں (۱) اور آخر ایسے جاندار جسموں سے

مسودے کے حاشیے پر نوٹ: Ditto Ceratodus Arehaeopteruyx وغیرہ (۵۰) (ایڈیٹر)۔

سابقہ پڑا جن کے متعلق یہ تک کہنا ممکن تک نہیں رہا کہ وہ نباتات کی دنیا کے باسی ہیں یا حیوانات کی۔ قدیم حیاتیات کے ریکارڈ کا زیادہ سے زیادہ خلا بھرتا گیا جس نے سب سے کٹر منکروں کو بھی یہ ماننے پر مجبور کر دیا کہ بحیثیت مجموعی جاندار دنیا کی ارتقائی تاریخ اور ذی حیات فرد کی ارتقائی تاریخوں میں حیرت انگیز یکسانیت پائی جاتی ہے۔ یوں وہ ڈور ہاتھ آ گئی جس نے علم نباتات اور علم حیوانات دونوں کو ان بھول بھلیوں سے نکال دیا جن میں وہ ظاہر اور چھپتے جا رہے تھے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ تقریباً اسی وقت جب نظام شمسی کی ابدیت پر کانٹ کا حملہ جاری تھا تو ک۔ وولف نے ۱۷۵۹ء میں انواع کے مستقل اور بے تغیر رہنے کے نظریے پر وار کیا اور ان میں ارتقا کا خیال پیش کیا (۵۱) لیکن اس خیال نے جو اس کے یہاں محض ایک لاجواب پیش بینی تھا، اوکین، لامارک اور بے اَیر کے یہاں پہنچ کر معقول شکل اختیار کر لی اور ڈارون نے ۱۸۵۹ء میں، ٹھیک سو سال بعد فاتحانہ شان سے اس کو سائنس بنا دیا (۵۲)۔ تقریباً اسی زمانے میں یہ بھی ثابت ہو گیا کہ مادہ حیات اور خلیہ جن کے متعلق پہلے خیال تھا کہ ہر قسم کے نامیاتی جسموں کی بناوٹ میں بالکل آخری جز و ترکیبی ہیں، وہ نامیاتی زندگی کی سب سے پہلی حیثیت میں بذات خود زندگی رکھتے ہیں، اس کی بدولت نامیاتی اور غیر نامیاتی فطرت کے درمیان سارے فاصلے تو مٹ گئے، ان کے علاوہ ایک ایسی بھاری رکاوٹ بھی دور ہو گئی جس نے نامیاتی جسم کے متعلق ارتقا کے نظریے کی راہ روک رکھی تھی۔ فطرت کے متعلق نیا تصور اپنے خاص پہلوؤں کے ساتھ مکمل ہو گیا کہ تمام انجماد میں روانی آ گئی، ہر ایک جمود متحرک ہو گیا، تمام وہ تخصیص جو ابدی سمجھی جاتی تھی عارضی شمار ہونے لگی اور ثابت ہو گیا کہ تمام عالم فطرت ایک ابدی دھارے اور گردش میں حرکت کرتا ہے۔

عظیم یونانی فلسفیوں کے نظریے پر تنقید:

اب ہم پھر فلسفہ یونان کے عظیم الشان بانیوں کے اس نقطہ نظر کی طرف لوٹتے ہیں جس کا جوہر یہ ہے کہ تمام فطرت چھوٹی سے چھوٹی شے سے بڑی سے بڑی تک، ریت کے ذرے سے آفتاب تک ابتدائی ذی جان (۵۳)(protista) سے لے کر انسان

تک، ہمیشہ وجود عدم، ظہور و غیب سے مسلسل بہاؤ ہے، مستقل حرکت اور تغیر سے گزرتی رہتی ہے۔ اصلیت میں فرق صرف اتنا ہے کہ یونانیوں کے یہاں جو بات ذہن و تصور کی بے مثل پرواز تھی، وہ ہمارے یہاں تجربے کی روشنی میں نپی تلی سائنسی تحقیق کا نتیجہ ہے، لہٰذا زیادہ پختہ اور واضح شکل میں سامنے آتی ہے۔ مانا کہ اس گردش کے تجربی ثبوت ابھی تک شگافوں سے پاک نہیں ہیں مگر جتنا کچھ قطعی ثابت ہو چکا ہے، اس کے مقابلے میں یہ شگاف خاص اہمیت نہیں رکھتے اور یوں بھی سال بہ سال بھرتے جا رہے ہیں۔ اگر آدمی ذہن میں یہ رکھے کہ سائنس کی سب سے اہم شاخوں، یعنی سیاروں کی فلکیات، کیمیا، ارضیات نے ابھی تحقیقی عمر کے سو سال بھی پورے نہیں کیے ہیں، عضویات میں تقابلی مطالعے کا طریقہ سائنسی طور پر شروع ہوئے پچاس برس نہیں گزرے اور زندگی کی تقریباً تمام تر اٹھان کی جو بنیادی شکل ہے، یعنی خلیہ، اس کی دریافت کو ابھی چالیس سال بھی نہیں ہوئے ہیں تو کسی نہ کسی تفصیل میں ثبوت کی کچھ نہ کچھ خامی تو بہر حال رہے گی۔

بھنور کی طرح چکر کاٹتے، دہکتے ہوئے بخارات کے مانند چھائے ہوئے دھندوں سے سکڑنے سمٹنے اور ٹھنڈے پڑنے کی بدولت ہمارے اس خلائی جزیرے کے بے شمار سورج اور شمسی نظام ابھرے جس کی حد تک کہکشاں (The Milky Way) کے بالکل آخری ستاروں کے حصار سے ہوتی ہے۔ اس دھند کی حرکت و رفتار کے قانون ممکن ہے، ہم پر تب کھلیں جب ہم سیکڑوں سال تک برابر نظر لگائے دیکھنے کے بعد ستاروں کی گردش کی تہہ میں اتر جائیں۔ ظاہر بات ہے کہ یہ ترقی ہر جگہ ایک ہی رفتار سے نہیں ہوئی۔ فلکیات زیادہ سے زیادہ اس امر کے ماننے پر مجبور ہے کہ ہمارے ستاروں کے نظام میں سیاہی مائل صرف سیارے نہیں بلکہ اور بھی اجسام ہیں جو بجھے ہوئے سورج ہوں گے (میڈلر کا قیاس)۔ دوسری طرف (سیکلی کے کہنے کے مطابق) ابخرات جیسے دھندلے دھبوں کا ایک حصہ ہے جو ابھی نامکمل سورجوں کی حیثیت سے ہمارے ہی ستاروں کے نظام سے تعلق رکھتا ہے۔ اور اس سے یہ بات خارج نہیں ہوتی کہ دوسرے دھندلے دھبے، بقول میڈلر کے، کہیں دور دراز پر قائم بالذات خلائی جزیرے ہیں جن کے ارتقا کی منزل طیف بین بتا سکتی ہے۔

نظامِ شمسی کے متعلق لاپلاس کے نظریے:

لاپلاس نے تفصیل کے ساتھ اور ایسے کمال سے جس کی نظیر نہیں ملتی، یہ دکھایا ہے کہ الگ الگ کے ہجوم سے نظامِ شمسی کیسے ابھرتا ہے۔ جن خطوط پر لاپلاس نے سوچا تھا تازہ ترین سائنسی تحقیق نے اس کی زیادہ سے زیادہ توثیق بھی کر دی۔

اس طرح الگ الگ جو اجسام بنے ہیں یعنی سورج، سیارے اور ان کی تابع سیارے، ان پر شروع میں مادے کی حرکت کی وہ شکل غالب رہی ہے جسے ہم حرارت کہتے ہیں اس درجہ حرارت پر جو آج کل بھی سورج میں پایا جاتا ہے عناصر کے کیمیائی مرکب کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ ان حالات میں حرارت کس حد تک کا بجلی یا مقناطیسی قوت میں بدلتی ہے یہ بات سورج کا مزید مسلسل مشاہدہ کر کے ہی معلوم ہو گی، البتہ یہ ابھی سے ثابت سمجھنا چاہیے کہ سورج پر جو میکانکی حرکتیں ہوتی ہیں ان کا سبب حرارت اور کشش کے درمیان ٹکراؤ کے سوا کچھ نہیں۔

الگ الگ اجسام جتنے چھوٹے ہوتے ہیں اتنی ہی جلدی ٹھنڈے پڑ جاتے ہیں پہلے تابع سیارے، سیارچے اور شہاب ٹھنڈے پڑے، جیسے بہت زمانے پہلے ہمارا چاند ٹھٹھر کر رہ گیا۔ سیاروں کو ٹھنڈا ہونے میں زیادہ وقت لگتا ہے اور مرکزی روشن سیارے کی باری سب سے آخر میں آتی ہے۔

رفتہ رفتہ ٹھنڈا پڑنے کے ساتھ حرکت کی ایک دوسری میں تبدیلی ہونے والی طبیعی شکلوں کا باہمی اثر زیادہ سے زیادہ سامنے آنے لگتا ہے اور یہ سلسلہ اس وقت تک چلتا ہے جب تک کہ آخر وہ مقام نہ آجائے جہاں پہنچ کر کیمیائی مرکب ظہور میں آئے اور کیمیائی عناصر جو پہلے بے اثر تھے، یکے بعد دیگرے کیمیائی طور پر تفریق کے قابل ہو جائیں، کیمیائی صفات حاصل کر لیں اور ایک دوسرے سے مرکب ہونا شروع کر دیں۔ درجہ حرارت گھٹنے کے ساتھ ساتھ یہ مرکب برابر بدلتے رہتے ہیں۔ درجہ حرارت گھٹنے کا اثر نہ صرف ہر ایک عنصر پر دوسرے سے مختلف ہوتا ہے بلکہ ان عناصر کے الگ الگ مرکب پر بھی مختلف رہتا ہے۔ درجہ حرارت کم ہونے کے سبب گیس دار مادے کا کچھ پہلے تو سیال یا رقیق مادے

میں اور پھر ٹھوس جامد حالت میں قدم رکھتا ہے، اور یوں نئے پیدا شدہ حالات کے مطابق ڈھل جاتا ہے۔

سیارے پر ٹھوس چھلکا چڑھنے اور اس کی سطح پر پانی اکٹھا ہونے کا وقت، عین وہی زمانہ ہے جب اس کی اندرونی حرارت کی اہمیت اس حرارت کے مقابلے میں گھٹتی چلی جاتی ہے جو وہ روشن مرکز سے حاصل کرتا ہے۔ اس سیارے کی فضا آج کل کے معنوں میں موسمیاتی تبدیلیوں کی جلوہ گاہ بن جاتی ہے۔ اور اس کی سطح ان ارضیاتی تبدیلیوں کی آماج گاہ بنی رہتی ہے جس میں فضائی رطوبت کے نتیجے میں سطح پر اکٹھے ہونے والے پرت دبکتے ہوئے اندرونی رقیق کے کم ہوتے ہوئے بیرونی اثرات کے مقابلے میں اہم ہو جاتے ہیں۔

آخر کار یہ کہ اگر درجہ حرارت یہاں تک اتر جائے کہ سطح کے کم از کم کسی اچھے خاصے رقبے میں وہ اس درجے سے زیادہ نہ ہو جس پر پیشین زندگی کے آثار قبول کرنے کے قابل ہوتا ہے تو دوسرے ابتدائی کیمیائی حالات کے متناسب ہونے پر زندہ مادہ حیات کی نمود ہو جاتی ہے۔ وہ ابتدائی کیمیائی حالات کیا ہیں، ہمیں ابھی نہیں معلوم یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیوں کہ ابھی ہمارا علم پیشین کے کیمیائی فارمولے تک بھی نہیں پہنچا اور یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ کیمیائی لحاظ سے پیشین کے کتنے مختلف جسم موجود ہیں اور یہ پتہ چلے بھی کوئی دس سال ہوئے ہوں گے کہ بے ڈھانچے کا پیشین ہی ہے جو زندگی کے سارے کار منصبی انجام دیتا ہے، یعنی کھانا ہضم کرنا، فضلات خارج کرنا، ہلنا جلنا سکڑنا مختلف اثرات کا رد عمل کرنا اور نسل کی افزائش کرنا۔

غالباً ہزاروں سال گزرنے پر وہ حالات ہوئے ہوں گے جن میں اگلی پیش قدمی ممکن ہوئی اور مرکزہ اور جھلی کے شکل اختیار کرنے کی بدولت، بے ڈھانچے پیشین سے پہلا خلیہ بن کر تیار ہوا۔ مگر اس پہلے خلیے نے ہی تمام نامیاتی جسموں کی دنیا کے شکلیاتی (morphological) ارتقا کی داغ بیل ڈالی۔ قدیم حیاتیات کے پورے ریکارڈ کو نظر میں رکھ کر یہ قیاس کرنا جائز ہے کہ سب سے پہلے خلیوں والی اور بے خلیہ ابتدائی زندگی کے بے شمار انواع کے جسم ابھرے۔ اب ان میں سے صرف ایک اولین ذی حیات (۵۴)

(Eozoon canadense) ہم تک پہنچا ہے۔ ہوتے ہوتے انھی میں سے کچھ تو اولین پودوں کی شکل میں تفریق پا گئے اور کچھ اولین جانور بن گئے اور پھر ان حیوانوں میں بھی خاص کر طویل ارتقا اور تفریق در تفریق کے ذریعے جانوروں کے بے شمار درجے، خانہ بندیاں، نسلیں اور قسمیں ہوتی گئیں تو آخر وہ شکل نکھر کر آئی جس میں اعصابی نظام کو بھرپور حیثیت ملتی ہے، یعنی ریڑھ کی ہڈی رکھنے والے جانور۔ اور پھر انجام کار انھی میں سے ریڑھ کی ہڈی والا وہ حیوان نکلا جس میں فطرت شعور کی تکمیل کو پہنچی ہے، یعنی انسان۔

انسانی وجود کی ارتقائی تخلیق کا نظریہ:

انسان بھی تفریق کے ذریعے ابھرا ہے، اور اس میں یہ عمل صرف انفرادی طور سے نہیں ہوا کہ ایک بیضے کے خلیے سے وہ انتہائی پیچیدہ نامیاتی جسم تک، جسے فطرت پیدا کرتی ہے، ارتقا کر گیا ہو بلکہ یہ عمل تاریخی لحاظ سے بھی ہوا ہے۔ جب ہزاروں برس کے ارتقا کے بعد ہاتھ اور پاؤں کی تفریق ہو چکی اور آدمی صرف پاؤں پر کھڑے قد سے چلنے پر قادر ہو گیا تو انسان بندر سے مختلف ہو گیا اور یوں نطق کے اعضاء کے ابھار اور دماغ کی زبردست نشوونما کی بنیاد پڑ گئی۔ اس کی بدولت تب ہی سے انسان اور بندر کے درمیان خلیج ناقابل عبور ہو گئی ۔ ہاتھوں کی تخصیص کا مطلب اوزار اور اوزار کا مطلب ہوا مخصوص انسانی محدود معنی میں حیوانوں کے پاس بھی اوزار ہوتے ہیں لیکن وہ صرف ان کے اعضاء ہیں: چیونٹی شہد کی مکھی ، اود بلاء۔ یہ جانور بھی پیدا کرتے ہیں تاہم انسان کے مقابلے میں ان حیوانات کا اردگرد کی فطرت پر پیداواری اثر برائے نام رہتا ہے۔ صرف انسان ہے جسے فطرت پر اپنی گہری چھاپ چھوڑنا نصیب ہوا۔ اس نے صرف نباتات اور حیوانات کو ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں منتقل کیا بلکہ خود اپنی رہائش کا رنگ ڈھنگ اور آب و ہوا اور نباتات و حیوانات تک کو اس قدر بدل دیا کہ اب اس کی کارکردگی کے پھل تب ہی مٹ سکتے ہیں جب پورا کرہ ارض تباہ ہو جائے اور جتنا کچھ اس نے کر دکھایا وہ بھی سب سے پہلے اور خاص طور سے اس کے ہاتھوں کی برکت ہے بھاپ کا انجن بھی جو فطرت کی کایا پلٹ کرنے میں آج کا سب سے زبردست انسانی اوزار بنا خود اوزار ہونے کی حیثیت سے بالآخر ہاتھوں کی حرکت کی ہی

محتاج ہے۔ ہاتھوں کے ارتقا کے ساتھ قدم بہ قدم دماغ کی ترقی بھی ہوئی، شعور ابھرا اول تو ان حالات کا شعور جن سے جدا جدا عملی مفید نتیجے نکلے اور آگے چل کر اسی کی بنیاد پر ان لوگوں میں جو زیادہ مناسب حالات میں تھے فطرت کے ایسے قوانین کی سوجھ بوجھ پیدا ہوئی جو ان مفید نتائج کا سبب بنے تھے۔ قوانین فطرت کے تیزی سے بڑھتے ہوئے علم کے شانہ بشانہ فطرت پر اثر انداز ہونے کے ذرائع میں بھی اضافہ ہوا۔ اگر ہاتھ کے ساتھ اور کسی حد تک اس کی بدولت، اسی مناسبت سے انسانی دماغ ترقی نہ کرتا رہتا تو صرف ہاتھوں کے آسرے بھاپ کا انجن کبھی نہ بن پاتا۔

تاریخی عمل میں انسان کا کلیدی کردار:

انسان کے دم سے ہم تاریخ میں قدم رکھتے ہیں۔ یوں تو جانوروں کی بھی تاریخ ہے کہ وہ کہاں سے نکل کر رفتہ رفتہ ترقی کر کے اپنی موجودہ حالت تک پہنچے۔ لیکن وہ اس تاریخ کے عامل نہیں، معمول ہیں اور چونکہ وہ خود اس میں شریک رہے ہیں، یہ عمل ان کے علم اور خواہش کے بغیر ہی چلتا رہا۔ البتہ انسان، محدود معنوں میں جتنا جتنا حیوان سے دور ہوتا گیا اتنا ہی وہ بالارادہ اپنی تاریخ کا عامل بنا اس تاریخ پر غیر متوقع نتائج اور قابو سے باہر قوتوں کا اثر اتنا ہی کم پڑا، اور تاریخی نتائج پہلے سے طے کیے ہوئے مقصد کے مطابق اتنے ہی زیادہ درست نکلے اب اگر ہم اسی پیمانے سے تاریخ کو ناپیں آج کل کی سب سے ترقی یافتہ قوموں کی تاریخ کو بھی تو پتہ چلتا ہے کہ یہاں بھی مجوزہ مقاصد اور نتائج کے درمیان زبردست عدم تناسب موجود ہے اور یہ کہ یہاں بھی غیر متوقع نتائج کا اور قابو سے باہر قوموں کا اثر ان قوتوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ چھایا ہوا ہے جو منصوبے کے مطابق حرکت میں لائی جاتی ہیں۔ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا جب تک کہ لوگوں کی سب سے ضروری تاریخی سرگرمی یعنی وہ سرگرمی جس نے انھیں جانوروں کی حالت سے اٹھا کر انسانی حالت میں پہنچایا، اور جو باقی دوسری سرگرمیوں کی مادی بنیاد کا کام دیتی ہے یعنی ان کی ضروریات زندگی کی پیداوار جسے ہم آج کے زمانے میں سماجی پیداوار کہیں گے۔ خود یہی سماجی پیداوار قابو سے باہر قوتوں کے خودرو باہمی عمل سے خاص کر دبی ہوئی ہے اور جب تک یہ حال ہے اگر کبھی مراد مل بھی گئی تو محض

استثنا کے طور پر، اور اکثر تو مراد کے برعکس نتیجے نکلتے رہتے ہیں ۔نہایت ترقی یافتہ صنعتی ملکوں میں ہم نے فطرت کی قوتوں کو مطیع کیا اور انھیں انسان کی خدمت میں لگا دیا۔ اس تدبیر سے ہم نے پیداوار کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا، یہاں تک کہ اب ایک بچہ بھی پہلے زمانے کے ایک سو آدمیوں کے مقابلے میں زیادہ پیدا کر لیتا ہے۔ مگر اس کا حاصل کیا ہے؟ حد سے زیادہ مشقت اور بڑھ گئی، عام لوگوں کی محتاجی اور بڑھ گئی، اور ہر دس برس بعد زبردست بدحالی چھاپے مارنے لگی۔ ڈاروِن کو گمان بھی نہ ہوگا کہ لوگوں پر خاص کر اپنے اہل وطن پر وہ کیسی سخت چوٹ کر گیا جب اس نے ثابت کیا کہ آزادانہ مقابلہ اور زندہ رہنے کی کش مکش، جسے ماہرین معاشیات انسان کی بڑی بھاری تاریخی جیت کہہ کر بانس پر چڑھا تے ہیں، وہ جانوروں کی دنیا کا معمول ہے۔ سماجی پیداوار کی باشعور تنظیم جس کے اندر پیداوار اور جانوروں پر سماجی لحاظ سے عین اسی طرح بلند کر سکتی ہے جس طرح عموماً پیداوار کے عمل نے انسان کو حیاتیاتی لحاظ سے بلند کیا ہے۔ تاریخی ارتقا اس قسم کی تنظیم کو روز بروز لازمی اور روز بروز ممکن بنا تا جا رہا ہے۔ یہی سے تاریخ انسانی کا وہ نیا دور طلوع ہوگا جس میں خود لوگ بھی اور ساتھ میں انسانی سرگرمیوں کے تمام شعبے بھی، خاص کر فطری سائنس، اتنے زبردست معرکے سر کریں گے جن کے آگے ماضی کی ہر چیز ماند پڑ جائے گی۔

بہرحال "جو وجود میں آیا ادم کا مستحق ہے" (۵۵) ہوسکتا ہے کہ اور کروڑوں سال گزر جائیں، لاکھوں نسلیں یکے بعد دیگرے وجود سے عدم کی طرف کوچ کر جائیں، مگر وہ وقت آنا اٹل ہے جب سورج کی گھٹتی ہوئی حرارت اس برف کو پگھلانے کے قابل نہ رہے گی جو قطبین سے بڑھتا چلا آ رہا ہے، جب خط استوا کی طرف برابر بھیڑ کرتی ہوئی نسل انسانی کو آخر وہاں بھی اتنی حرارت میسر نہ ہوگی جو زندگی کے لیے درکار ہے، جب نامیاتی زندگی کا آخری نام و نشان بھی مٹ جائے گا، اور یہ کرہ ارض بھی، چاند کی طرح مردہ اور افسردہ گولا گھٹے اندھیرے میں بجھتے ہوئے سورج کے گرد روز بروز چھوٹے ہوتے ہوئے چکر کاٹتا رہے گا اور آخر تھک ہار کر اسی پر گر پڑے گا۔ کچھ سیارے زمین سے پہلے اور کچھ سیارے بعد میں اسی انجام کو پہنچیں گے۔ جہاں اب روشن، گرم اور کڑی سے کڑی ملا ہوا شمسی نظام قائم

ہے وہاں صرف ایک سرد، بے جان کرہ کائنات کی وسعت میں اپنی راہ پر اکیلا گھوما کرے گا۔ اور ہمارے نظام شمسی پر جو گزرنے والا ہے وہی ہمارے خلائی جزیرے کے باقی بے شمار ستاروں کے نظام پر بھی گزرے گا، یہاں تک کہ ان پر بھی، جن کی روشنی زمین پر اس وقت تک بھی نہیں آئے گی جب تک اس پر اس روشنی کو دیکھنے کے قابل انسانی ہستی موجود نہیں ہوگی۔

لیکن جب اس قسم کا نظام شمسی اپنی عمر پوری کر چکے گا اور عالم فانی کے انجام یعنی موت کو پہنچ جائے گا تو پھر اس کے آگے کیا ہے؟ کیا سورج کی لاش ہمیشہ ہمیشہ کے لیے یونہی لامحدود وسعتوں میں لڑھکتی پھرے گی اور پہلے سے بے انتہا مختلف سمتوں میں تفریق در تفریق ہونے والی فطرت کی قوتیں ابدیت کے ساتھ حرکت کی صرف ایک اور واحد صورت یعنی کشش میں بدل کر رہ جائیں گی یا جوں ہونے والا ہے جیسا کہ سیکلی نے (صفحہ ۸۱۰) سوال کیا تھا:

"کیا فطرت میں ایسی قوتیں پوشیدہ ہیں جو مردہ نظام کو پھر سے دہکتے ہوئے دھند کی اولین شکل میں لے آئیں اور اس میں نئی زندگی کے آثار جگا دیں ہمیں اس کا علم نہیں۔"

ہاں واقعی اس بات کا علم ویسا نہیں جیسا دو اور دو چار ہونے کا علم ہے، یا یہ علم ہے کہ مادے کی کشش فاصلے کے مربع کے حساب سے بڑھتی گھٹتی ہے۔ مگر نظریاتی فطری سائنس کے معاملے میں جس نے امکانی حد تک فطرت کو اپنی بصیرت میں ایک ہم آہنگ کل کی حیثیت دی ہے، اور جس کے بغیر آج کل نہ سوچنے والے ماہر تجربیت کا بھی گزر نہیں ہو سکتا ہمیں اکثر و بیشتر ایسی معلومات کا سہارا لینا پڑتا ہے جو ابھی تک مکمل نہیں ہوئی ہیں اور کسی خیال کا ایک تسلسل پر قائم رہنا ہر زمانے میں ناکافی علم کو آگے بڑھنے میں سہارا دیتا رہا ہے۔ جدید فطری سائنس کو فلسفے سے یہ اصول لینا پڑا کہ حرکت لازوال ہے۔ اور اب اس اصول کے بغیر فطری سائنس زندہ نہیں رہ سکتی۔ لیکن مادے کی حرکت ایک بھدی سی میکانی حرکت نہیں صرف جگہ بدلنا نہیں ہے۔ وہ حرارت اور روشنی بھی ہے اور مقناطیسی کشش بھی ہے، کیمیائی ترکیب و تحلیل بھی ہے، زندگی اور بالآخر شعور بھی ہے اگر کوئی کہے کہ مادے کو اپنے

تمام ابدی وجود کی مدت میں لے دے کے صرف ایک بار (اس کے وجود کی ابدیت کو دیکھتے ہوئے یہ ایک بار محض ایک لمحے کے برابر ہوگا) یہ موقع ملا کہ اپنی حرکت کی تفریق کرے اور اسی سے حرکت کی تمام دولت بکھیر دے، بلکہ یہ بھی کہے کہ اس سے پہلے اور اس کے بعد مادے کی حرکت صرف جگہ بدلنے تک محدود رہی ہے تو یہ کہنے کا مطلب ہوگا کہ مادہ فنا ہونے والا ہے اور حرکت ایک عارضی کیفیت ہے۔ حرکت کے لازوال ہونے کا تصور صرف کیفیت کے لحاظ سے نہیں بلکہ کیفیت کے لحاظ سے بھی کرنا چاہیے۔ مادہ جس کا خالص میکانکی انداز سے جگہ بدلنا اپنے اندر یہ امکان رکھتا ہے کہ مناسب حالات میں حرارت، بجلی، کیمیائی تاثیر اور زندگی تبدیل ہو جائے، لیکن یہ گنجائش نہیں رکھتا کہ اپنے اندر سے یہ حالات پیدا کر سکے، تو ایسا مادہ حرکت سے محروم ہو جاتا ہے۔ وہ حرکت جو اپنی مخصوص مختلف شکلوں میں بدلنے کی صلاحیت سے محروم ہو اس میں اندرونی صلاحیت (dynamics) ہوئی بھی تو کیا سرگرمی (energeia) نہیں ہوگی یوں وہ جزوی طور پر سے برباد ہو جائے گی۔ مگر یہ اور وہ دونوں تصور سے بار ہیں۔

نظام شمسی اور انسانی زندگی کا ربط وضبط:

کچھ بھی سہی، اتنا تو یقینی ہے کہ ایک زمانہ ایسا تھا جب ہماری کائناتی جزیرے کے مادے نے حرکت کی اتنی زبردست مقدار کو حرارت میں بدلا (یہ کس قسم کی حرارت تھی، ہمیں ابھی تک نہیں معلوم) جس حرارت سے وہ شمسی نظام نکلے جن سے کم از کم (بقول میڈلر کے) دو کروڑ ستارے وابستہ ہیں۔ ان شمسی نظاموں کا رفتہ رفتہ خاتمہ بھی اتنا ہی یقینی ہے۔ یہ ایک کی دوسرے میں تبدیلی کیسے ہوئی؟ ہمیں اس کے بارے میں اتنا کم علم ہے جتنا پادری سیکی کو اس بات کا علم کہ آیا ہمارے شمسی نظام کا آئندہ Caput mortum[1] پھر سے نئے شمسی نظاموں کے خام مادوں میں تبدیل ہو سکے گا۔ یہاں پہنچ کر ہمارے سامنے دو ہی راستے رہ جاتے ہیں: یا تو خالق سے رجوع کریں، یا پھر اس نتیجے پر پہنچیں کہ ہمارے کائناتی

(۱) لفظی معنی ہیں بے جان سر، مستعار معنی ہیں مردہ باقیات۔ یہاں مراد ہے بجھے ہوئے سورج اور اس پر گرے ہوئے بے جان سیاروں سے (ایڈیٹر)

جزیرے کے شمسی نظاموں کا لاوا (مواد) قدرتی طور سے، حرکت کے ایک دوسری صورت میں تبدیل ہو جانے سے نکلا تھا، اور تبدیل ہو جانے کی یہ صلاحیت حرکت میں رہنے والے مادے کو فطرت کی طرف سے ملی ہے، اور یہ لازم ہے کہ اس کے حالات مادہ پھر سے مہیا کرے، چاہے اس میں لاکھوں کروڑوں سال لگ جائیں، کم و بیش اتفاقی طور پر، لیکن اس لزوم کے ساتھ جو اتفاق کے اندر بھی مضمر ہے۔

یوں ایک کے دوسرے میں تبدیل ہو جانے کے امکان کو اب زیادہ سے زیادہ مانا جانے لگا ہے۔ رائے بنتی جا رہی ہے کہ اجسام فلکی کا انجام یہی ہوتا ہے کہ وہ ایک دوسرے پر ٹوٹ کر گریں، اور حرارت کی اس مقدار کا بھی حساب کیا جا رہا ہے جو اس قسم کے تصادم سے خارج ہوگی۔ فلکیات کا علم جو ہمیں اچانک نئے ستارے دمک اٹھنے اور پرانے ستاروں کی دمک بڑھ جانے کی بشارت دیتا ہے، وہ بھی اس تصادم کی روشنی میں آسانی کے ساتھ گلے سے اترتی ہے۔ یہاں یہ بھی خیال رہے کہ صرف ہمارے سیاروں کا جھرمٹ ہی سورج کے گرد چکر نہیں کاٹتا اور ہمارا سورج ہی ہمارے کائناتی جزیرے کے اندر اندر نہیں گھومتا بلکہ ہمارا یہ کائناتی جزیرہ بھی کائنات کی وسعتوں میں گردش کرتا ہے دوسرے ایسے ہی کائناتی جزیرہ سے عارضی اضافی توازن بھی اسی حالت میں وجود رکھ سکتا ہے۔ جب حرکت باہمی طور پر متعین ہو۔ اس کے علاوہ کئی لوگوں کا خیال ہے کہ کائناتی وسعتوں میں درجہ حرارت ہر جگہ یکساں نہیں ہے۔ بہر حال اب ہم کو معلوم ہے کہ برائے نام ذرا سا حصہ چھوڑ کر ہمارے کائناتی جزیرے کے بے شمار سورجوں کی باقی تمام حرارت انھیں وسعتوں میں گم ہو جاتی ہے اور ان کا درجہ حرارت ایک ڈگری کا لاکھواں حصہ بڑھانے میں بھی ناکام رہتی ہے۔ حرارت کی یہ بے پناہ مقدار کہاں جاتی ہے؟ کیا وہ ان وسعتوں کو گرم کرنے کی کوشش میں ہمیشہ کے لیے برباد ہو جاتی ہے؟ عملی لحاظ سے اپنا وجود کھو بیٹھتی ہے اور نظریاتی لحاظ سے صرف اس حقیقت کی حد تک باقی رہتی ہے کہ کائنات کی وسعتوں میں اپنے حصے کی حرارت ڈال دے اور یہ حصہ ایک ڈگری کے لاکھویں حصے کے قریب ہوتا ہے یہ قیاس خود حرکت کے لازوال ہونے سے انکار کرتا ہے، البتہ اس بات کا امکان قبول کرنے کو تیار ہے کہ اجسام فلکی کے

یکے بعد دیگرے ٹوٹ کر ایک دوسرے پر گرنے سے ساری موجودہ میکانکی حرکت میں بدل جائے اور وہ کائنات کی وسعتوں میں اپنی شعاعیں پھیلائے جس کا نتیجہ یہ ہو کہ "قوت کے لازوال" ہونے کے باوجود حرکت کا سلسلہ عام طور سے ٹوٹ کر رہ جائے (اتفاق سے یہاں اس بیان کا پول کھلتا ہے کہ "حرکت کے لازوال ہونے" کے بجائے "قوت کا لازوال ہونا" استعمال کیا گیا) یوں ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کائنات کی وسعتوں میں حرارت کی تابکاری میں کسی نہ کسی طریقے سے یہ امکان ضرور ہے کہ حرکت کی کسی اور شکل میں بدل جائے اور وہاں پھر سے اکٹھی ہو کر اپنی عملی تاثیر دکھانے لگے۔ کس طریقے سے ایسا امکان پیدا ہوتا ہے یہ معلوم کرنا آئندہ فطری سائنس کا فرض ہوگا۔ اس طرح بجھے ہوئے سورجوں کے دہکتے ہوئے دھند میں ازسرنو بدل جانے کی راہ میں جو اصل دشواری تھی وہ بھی اس طرح دور ہو جاتی ہے۔

مزید برآں یہ دنیاؤں کا لامتناہی زمان میں لگاتار ہمیشہ کے لیے دھرایا جانا منطقی لحاظ سے اس خیال کی تکمیل کرتا ہے کہ بے کراں وسعت میں بے شمار دنیائیں بہ یک وقت موجود رہی ہیں۔ یہ ایسا کلیہ ہے کہ یانکی ڈریپر کا نظریہ شکن دماغ بھی اس کی ضرورت تسلیم کرنے پر مجبور ہو گیا۔[1]

یہ ہے وہ ابدی چکر جس میں مادہ گھومتا رہتا ہے۔ اس چکر کے پورے ہونے میں اتنا زیادہ وقت لگ جاتا ہے کہ ہمارا ارضی سال اس کے ناپ کی اکائی بننے کے قابل نہیں ہو سکتا یہ وہ چکر ہے جس میں بلند ترین ارتقا کا وقت، نامیاتی زندگی کا وقت، اور اس سے بڑھ کر ان ہستیوں کی مدت العمر جنھیں اپنا اور فطرت کا شعور ہے، اتنی ہی تنگ اور محدود ہو جاتی ہے جتنی کہ کائناتی وسعت جس میں زندگی اور شعور ذات کام کرتے ہیں۔ یہ وہ چکر ہے جس میں مادے کے وجود کی ہر ایک معین شکل چاہے وہ سورج ہو یا دہکتا ہوا دھند، الگ الگ حیوانات ہوں یا ان کی پوری نسلی نوع، کیمیائی ترکیب ہو یا تحلیل، یکساں طور پر عبوری ہے،

(1) (خلا کی بے کراں وسعت میں بہت ساری دنیاؤں کا وجود اس تصور کی طرف لے جاتا ہے کہ لامتناہی زمان میں یکے بعد دیگرے دنیاؤں کا وجود ہوا" (ڈریپر۔ "ذہنی ارتقا کی تاریخ")۔

اور اس چکر میں کسی شے کو دائمی ثبات نہیں، دائمی صرف ہمیشہ ہمیشہ متحرک اور بدلنے والا مادہ ہے، اور قانون جن کے مطابق وہ حرکت اور تغیر کرتا ہے۔ یہ چکر چاہے کتنی ہی بار اور کتنی ہی بے دردی سے زمان اور مکان میں پورا نہ ہوتا ہو، چاہے کتنے ہی لاکھوں، سورج اور کرہ ہائے ارض ابھریں اور ختم ہو جائیں کسی ایک شمسی نظام میں، کسی بھی ایک سیارے پر نامیاتی جسموں کی زندگی کے حالات کی نشوونما میں وقت کا طویل چاہے کتنا ہی ہوتا ہو، چاہے کتنی ہی بے شمار نامیاتی ہستیاں دنیا میں آئیں اور سدھار جائیں قبل اس کے کہ انھی میں سے وہ حیوان ارتقا کریں جن کے پاس فکر کا دماغ ہو اور تھوڑی سی مدت کے لیے انھیں زندگی کے مناسب حالات میسر آئیں تاکہ پھر بے رحمی سے ان کا صفایا ہو جائے۔ یہ سب کچھ سہی مگر ہمیں اتنا یقین ضرور ہے کہ مادہ کتنے ہی روپ بدلے سدا جوں کا توں رہتا ہے، اس کی ایک بھی صفت یا خاصیت کبھی برباد نہیں ہوگی اور اس لیے اسی آہنی لزوم کے ساتھ جو زمین پر اپنی بلند ترین تخلیق یعنی غور و فکر کرنے والے دماغ کو تباہ کرے گا، اسے پھر کہیں کسی اور مقام پر، کسی اور وقت پر پیدا کرنا چاہیے۔

☆

"قاطع ڈیورنگ" کا پرانا دیباچہ

جدلیات کی بابت

اس تصنیف کی بنا "اندرونی اپج" ہرگز نہیں ہے۔ اس کے برعکس میرے دوست لیب کنیخت بتا سکتے ہیں کہ جناب ڈیورنگ کے تازہ ترین اشتراکی نظریے پر تنقید لکھوانے کے لیے مجھے راضی کرنے میں انھیں کیا کیا جتن کرنا پڑے۔ ایک مرتبہ فیصلہ کرنے کے بعد میرے سامنے اور کوئی چارہ نہیں رہا کہ اس نظریے کی، جو دعویٰ کرتا ہے کہ وہ نئے فلسفیانہ نظام کا جدید ترین عملی نتیجہ ہے، اس نظام کے تعلق سے تحقیق کروں اور لہٰذا بذات خود نظام کا جائزہ لوں۔ چنانچہ میں مجبور ہو گیا کہ اس وسیع اقلیم میں جناب ڈیورنگ کا تعاقب کروں جس میں وہ ہر ممکن بات پر اور اس سے ماورا اظہار خیال کرتے ہیں۔ یہ تھی وہ جس سے ۱۸۷۷ء کی ابتدا کے بعد مضامین کا سلسلہ لیپزگ کے اخبار Vorwarts میں شائع ہوا۔

یہاں انھیں مربوط سالم کی طرح پیش کی جا رہی ہے۔ اس کے دو اسباب ہیں۔ ایک طرف اس تنقید کی وجہ سے مجھے موقع ملا کہ میں مختلف میدانوں میں ان متنازع مسائل کی اپنی سمجھ بوجھ کو مثبت شکل میں پیش کروں جو آج عام علمی یا عملی دلچسپی کے حامل ہیں۔ اگرچہ یہ بات میرے ذہن میں بالکل نہیں ہے کہ جناب ڈیورنگ کے نظام کے مقابلے میں دوسرا بدل نظام پیش کروں لیکن امید کی جاتی ہے کہ قاری نوع بنوع مواد کا جائزہ لینے کے باوجود ان

خیالات میں قدرتی رابطہ دیکھ سکے گا جو میں نے پیش کیے ہیں۔

دوسری طرف ہم عصر جرمنی میں "نظام تخلیق کرنے والے" جناب ڈیورنگ کوئی نیا مظہر نہیں ہیں۔ اس ملک میں فلسفیانہ، خاص کر فطری فلسفیانہ نظام کھمبیوں کی طرح راتوں رات درجن بھر تعداد میں اگ آتے ہیں۔ سیاست، سیاسی معاشیات وغیرہ کے نظاموں کا تو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ جس طرح جدید ریاست میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہر شہری ان تمام مسائل پر فیصلہ کرنے کی لیاقت رکھتا ہے جن پر وہ ووٹ دیتا ہے، جس طرح سیاسی معاشیات میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ خریداران تمام اجناس کا ذوق رکھتا ہے جنہیں وہ اپنے گزر بسر کے لیے خریدتا ہے، اسی طرح کے مفروضے سائنس کے میدان میں بھی کیے جاتے ہیں ہر شخص کسی بھی موضوع پر لکھ سکتا ہے، اور "سائنس کی آزادی" اب بالکل یہی ہے کہ لوگ ان باتوں کے متعلق لکھیں جن کا انھوں نے مطالعہ نہیں کیا ہے اور اسے وہ واحد صحیح معنوں میں سائنسی طریقہ بتائیں۔ اور جناب ڈیورنگ اس خود پسند نقلی سائنس کا انتہائی نمایاں نمونہ ہیں جو جرمنی میں ہر جگہ نمودار ہو رہی ہے اور ہر چیز کو اپنی پرشور ارفع لغویت کے ساتھ غرق کر رہی ہے۔ شاعری میں، فلسفے میں، سیاسی معاشیات میں، علم تاریخ میں ارفع لغویت، لیکچر ہالوں میں اور مسندگاہوں پر، ہر جگہ ارفع لغویت، جو برتری اور فکر کی بلندی کا دعویٰ کرتی ہے اور اپنے آپ کو دوسری قوموں کی عام اور بازاری لغویت سے ممیز کرتی ہے، ارفع لغویت جو جرمنی کی دانشورانہ صنعت کی انتہائی مثالی پیداوار ہے، جس کا نعرہ ہے "سستی مگر گھٹیا"۔ جرمنی میں تیار کی ہوئی دوسری اشیاء کی طرح لیکن جو بدقسمتی سے فلاڈلفیا کی نمائش میں نہیں دکھائی گئی (۵۶) یہاں تک کہ بعد تبدیل ہو کر حال میں کافی ارفع لغویت سے فائدہ اٹھایا ہے۔ یہ حقیقت کہ عملی سوشل ڈیموکریٹک تحریک اس ارفع لغویت سے اپنے آپ کو بھٹکنے نہیں دیتی ہمارے ملک میں مزدور طبقے کے صحت مند ہونے کا ایک اور ثبوت ہے، جہاں سوائے فطری سائنس کے فی الحال تقریباً ہر چیز بیمار ہے۔

تجربی فطری سائنس کا ارتقاء:

میونخ میں فطری سائنس دانوں کے جلسے میں نیگیلی نے کہا کہ انسانی ادراک کبھی بھی

کیر کردار حاصل نہیں کرسکتا۔ ظاہر ہے کہ وہ جناب ڈیورنگ کے کارناموں سے نابلد ہے۔ ان کارناموں نے مجھے مجبور کیا کہ میں متعدد میدانوں میں ان کا تعاقب کروں جہاں میں صرف شدید رکھنے والے کی حیثیت سے پہنچ سکتا ہوں۔ اس کا اطلاق خاص طور پر فطری سائنسوں پر ہوتا ہے جہاں ابھی تک کسی "اناڑی" کے لیے رائے زنی کرنا گستاخی خیال کیا جاتا ہے لیکن میونخ میں جناب ویرخوف نے جو اصول پیش کیا اور جس پر دوسری جگہ تفصیل سے بحث کی گئی ہے میری تھوڑی بہت ہمت افزائی کی جائے۔ وہ یہ کہ اپنی تخصیص سے باہر فطری سائنس دان محض ناقص ماہر ہے یعنی "اناڑی" ایسا سائنس داں وقتاً فوقتاً پڑوسی شعبوں میں مخل ہوسکتا ہے اور ہونا چاہیے اور ان شعبوں کے ماہرین اس کی معمولی غلطیوں اور اسلوب کے بھونڈے پن کے سلسلے میں اس کے ساتھ رعایت کرتے ہیں۔ چنانچہ مجھے بھی حق ہے کہ فطرت کے عوامل اور قوانین کی مثال دے کر اپنے عام نظریاتی خیالات کا ثبوت پیش کروں۔ مجھے امید ہے کہ میرے ساتھ بھی ایسی ہی خطا بخشی سے کام لیا جائے گا۔ جدید فطری سائنس کے نتائج ہر اس شخص کے ذہن نشین ہوجاتے ہیں جس کا تعلق نظریاتی معاملات سے ہے اور آتی ہی توانائی سے جیسے آج فطری سائنس داں عام نظریاتی نتائج بادل ناخواستہ نکالنے پر مجبور ہیں۔ یہاں تھوڑی سی تلافی ہوجاتی ہے۔ آج اگر نظریہ داں فطری سائنس کے میدان میں نیم شریک ہیں تو جدید فطری سائنس داں نظریے کے میدان میں، اس میدان میں جسے ابھی تک فلسفہ کہا جاتا ہے رہا ہے درحقیقت یہی درجہ رکھتے ہیں۔

تجربی فطری سائنس نے مثبت مواد کا اتنا زبردست ذخیرہ جمع کرلیا ہے کہ تحقیق کے ہر علیحدہ شعبے میں باقاعدگی سے اور اپنے اندرونی باہمی رابطے کے مطابق اس کی درجہ بندی کی ضرورت قطعی ہوگئی ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہوتا جارہا ہے کہ علم کے انفرادی شعبوں کو ایک دوسرے سے صحیح طور پر مربوط کیا جائے۔ لیکن ایسا کرنے سے فطری سائنس نظریے کے میدان میں داخل ہوجاتی ہے۔ یہاں تجربیت کے طریقے کام نہیں آتے، صرف نظریاتی غوروفکر ہی مدد کرسکتا ہے۔ لیکن نظریاتی غوروفکر صرف صلاحیت کی شکل میں ایک جبلی کیفیت

ہے۔اس فطری صلاحیت کو فروغ دینا چاہیے،اسے بہتر کرنا چاہیے۔اور اس کی اصلاح کے لیے پرانے فلسفے کے مطالعے کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں ہے۔

ہر دور میں، چنانچہ ہمارے دور میں بھی نظریاتی غور و فکر تاریخی پیداوار ہے جو مختلف زمانوں میں زیادہ مختلف شکلیں اختیار کرتی ہے اور ساتھ ہی بالکل مختلف مافیہ بھی۔ لہٰذا غور و فکر کی سائنس دوسری کسی بھی سائنس کی طرح تاریخی سائنس ہے،انسانی فکر کے تاریخی ارتقا کی سائنس ہے۔یہ تجربی میدانوں میں فکر کے عملی اطلاق کے لیے بھی اہم ہے۔کیونکہ اولاً غور و فکر کے قوانین کا نظریہ کسی طرح بھی "ابدی صداقت" نہیں ہے جو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جاری رہا ہو جیسا کہ لفظ "منطق" کے سلسلے میں عامیانہ دلیل کہتی ہے۔ارسطو کے عہد سے لے کر آج تک خود صوری منطق سخت تنازع کا میدان بنی ہوئی ہے۔اور جدلیات کی کم و بیش گہری تحقیق ابھی تک صرف دو عظیم مفکرین نے کی ہے ارسطو اور ہیگل نے لیکن جدلیات ہی موجود فطری سائنس کے لیے غور و فکر کی اہم ترین شکل ہے کیونکہ صرف یہی فطرت میں ارتقائی عوامل عام طور پر باہمی رابطوں اور تحقیق کے ایک میدان سے دوسرے میدان میں عبوروں کے مماثل اور چنانچہ وضاحت کا طریقہ فراہم کرتی ہے۔

ایٹم تھیوری کا آغاز و ارتقاء:

دوسرے،غور و فکر انسان کے ارتقا کی تاریخی راہ نے،مختلف زمانوں میں بیرونی دنیا میں عام باہمی رابطوں کے متعلق خیالات سے واقفیت کی ضرورت نظریاتی فطری سائنس کے واسطے اس لیے اور بھی ہے کہ وہ ان نظریات کی اہمیت کا معیار پیش کرتی ہے جنھیں خود یہ سائنس مرتب کرتی ہے۔لیکن یہاں ہمیں فلسفے کی تاریخ سے واقفیت میں کمی کافی اکثر اور واضح طور پر نظر آتی ہے۔فلسفے میں جو اقوال صدیوں پہلے پیش کیے گئے تھے اور جن کی مدت ہوئی فلسفیانہ طور پر تردید ہو چکی ہے نظریاتی فطری سائنس داں انھیں اکثر بالکل نئی دانش کی طرح بتاتے ہیں۔وہ کچھ عرصے کے لیے فیشن بھی بن جاتے ہیں۔حرارت کے میکانکی نظریے کی یہ واقعی بڑی کامیابی ہے کہ اس نے نئے ثبوتوں کے ذریعے بقائے توانائی کے اصول کو مزید مستحکم کیا اور ایک بار پھر اسے منظر عام پر لا یا۔لیکن کیا یہ اصول منظر عام پر

مطلقاً نئی چیز کی طرح ابھرتا اگر لائق ماہر طبیعیات یہ یاد رکھتے کہ اسے دیکارت مرتب کر چکا ہے؟ چونکہ طبیعیات اور کیمیا تقریباً صرف سالموں اور ایٹموں سے کام لیتی ہیں اس لیے قدیم یونان کا ایٹمی فلسفہ لازمی طور سے پھر ظہور میں آیا ہے۔ لیکن بہترین فطری سائنس داں بھی اس کے ساتھ بڑا سطحی رویہ اختیار کر رہے ہیں چنانچہ کیکولے ہم سے کہتا ہے (" کیمیا کے مقاصد اور کامیابیاں") کہ لیوکپس نہیں بلکہ دیموقریطس اس کا بانی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ ڈالٹن وہ پہلا شخص تھا جس نے کیفیتی طور پر مختلف ابتدائی ایٹموں کا وجود پیش کیا اور مختلف وزن ان سے منسوب کیے جو مختلف عناصر کے لیے مخصوص تھے۔ لیکن اگر کسی نے دیو گنیس لائیرٹس کی تصانیف (جلد ۱۰ پیراگراف ۴۳-۴۴، ۶۱) پڑھی ہیں تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ ایپیقورس ایٹموں میں نہ صرف جسامت اور شکل کا بلکہ وزن کا فرق بھی بتا چکا ہے یعنی وہ اپنے طریقے سے ایٹمی وزن اور ایٹمی حجم سے واقف تھا۔

۱۸۴۸ء کے سال نے عام لحاظ سے جرمنی کو کوئی مختتم چیز نہیں دی لیکن وہاں صرف فلسفے کے میدان میں مکمل انقلاب کر دیا۔ عملی میدان میں قدم رکھ کر یہاں جدید صنعت اور سٹے بازی کی ابتدا کر کے وہاں زبردست ترقی شروع کر کے جو جرمنی فطری سائنس میں حاصل کی تھی اور جس کا آغاز مضحکہ خیز کردار والے واعظوں فوگٹ، بیوخنر وغیرہ نے کیا تھا۔ قوم نے کلاسیکی جرمن فلسفے کی طرف سے پیٹھ موڑ لی جو خود برلن کی پرانی ہیگلیت کے ڈھیر میں گم ہو گیا۔ برلن کی پرانی ہیگلیت اس کی مستحق تھی۔ مگر وہ قوم جو سائنس کی معراج تک پہنچنا چاہتی ہے، نظریاتی غور و فکر کے بغیر کام نہیں چلا سکتی۔ لیکن نہ صرف ہیگلیت بلکہ جدلیات سے بھی کنارہ کشی کر لی گئی اور وہ بھی ایسے وقت جب فطری عوامل کا جدلیاتی کردار پوری قوت سے ذہن کو متاثر کر رہا تھا جب کہ صرف جدلیات ہی نظریاتی مشکلات سے نمٹنے میں فطری سائنس کی مدد کر سکتی تھی۔ بے بسی کے عالم میں اس نے پھر پرانی مابعد الطبیعیاتی کی پناہ لی۔ اس کے بعد جو پبلک کے ذہن پر چھایا وہ ایک طرف شوپن ہاؤر کے خشک خیالات تھے اور بعد میں ہارٹ مان کے بھی جو کوتاہ بین لوگوں کے لیے مناسب تھے، اور دوسری طرف سیاح واعظوں فوگٹ اور بیوخنر کی بازاری مادیت تھی۔ یونیورسٹیوں میں انتخابات

ہوئے کے نوع بنوع اقسام کے درمیان باہمی مقابلہ ہوتا تھا۔ ان میں صرف ایک بات مشترک تھی کہ وہ محض پرانے فلسفوں کی باقیات سے کشید کی گئی تھی اور وہ سب مابعد الطبیعیاتی تھیں۔ کلاسیکی فلسفے کی باقیات میں سے جو بچا کھچا رہ گیا تھا وہ ایک طرح کا نوکانٹ ازم تھا۔ جس کا نقطہ ابدی طور پر نا قابل ادراک شے بالذات تھا یعنی کانٹ کی تعلیمات کا وہ حصہ جو محفوظ رکھنے کے لیے سب سے کم مستحق ہے۔ اس کا نتیجہ نظریاتی فکر میں انتشار اور پراگندگی ہے جو آج کل چھائی ہوئی ہے۔

فطری سائنس پر مشکل ہی سے ایسی نظریاتی کتاب ملے گی جسے پڑھ کر یہ تاثر نہ پیدا ہو کہ خود فطری سائنس دان محسوس کر رہے ہیں کہ ان پر انتشار اور پراگندگی کی چھائی ہوئی ہے اور جو نام نہاد فلسفہ اس وقت رائج ہے ان کے لیے مطلق کوئی حل پیش نہیں کرتا۔ اور یہاں واقعی کوئی حل نہیں، وضاحت حاصل کرنے کا امکان نہیں سوائے اس کے کہ کسی نہ کسی شکل میں مابعد الطبیعیاتی غوروفکر سے جدلیاتی غوروفکر کی جانب لوٹا جائے۔

یہ مراجعت مختلف سے ہوسکتی ہے۔ یہ خودرو طور پر سے ہوسکتی ہے فطری سائنس کی دریافتوں کے زور کی بدولت ہوسکتی ہے جو اب پرانی مابعد الطبیعیات کے گورکھ دھندے میں پھنسنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ لیکن یہ طویل اور محنت طلب عمل ہے جس کے دوران زبردست غیر ضروری تصادموں کو زیر کرنے کی ضرورت ہوگی۔ بڑی حد تک یہ عمل شروع ہو چکا ہے، خاص کر علم حیاتیات میں۔ اس عمل کو مختصر کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ فطری سائنس کے نظریہ دان اپنے آپ کو اس کی تاریخی لحاظ سے موجودہ شکلوں میں جدلیاتی فلسفے سے واقف کرائیں۔ ان شکلوں میں دو ایسی شکلیں ہیں جو جدید فطری سائنس کے لیے خاص طور پر مفید ہوسکتی ہیں۔

یونانی فلسفہ میں جدلیاتی فکر کا ارتقاء

ان میں پہلی شکل یونانی فلسفہ ہے۔ یہاں جدلیاتی غوروفکر اپنی ابتدائی سادگی میں نظر آتا ہے، وہ ان دلفریب رکاوٹوں سے ہنوز آزاد ہے جنھیں سترھویں اور اٹھارویں صدی کی مابعد الطبیعیات انگلستان میں بیکن اور لوک جرمنی میں وولف۔۔۔ نے اس کے راستے میں کھڑا

کیا تھا، اور جن کی وجہ سے جز کی فہم سے کل کی فہم تک، اشیا کے عام باہمی رابطے کی سمجھ بوجھ تک اس کی ترقی رک گئی۔ یونانی صرف اس وجہ سے کہ فطرت کے اجزا کو الگ الگ کرنے اور اس کا نتیجہ کرنے کی منزل تک وہ نہیں پہنچے تھے فطرت کو ہنوز عام طور پر، ایک سالم وحدت کی طرح تصور کرتے تھے۔ فطری مظاہر کا آفاقی رابطہ جزئیات کے متعلق سے ثابت نہیں کیا جاتا ہے تھا، یونانیوں کے خیال میں یہ براہ راست مراقبے کا نتیجہ تھا۔ یونانی فلسفے کا یہ نقص تھا جس کے سبب بعد میں اسے نظریہ جہاں بینی کے دوسرے طریقوں کو جگہ دینی پڑی۔ لیکن بعد کے اس کے تمام مابعدالطبیعیاتی مخالفوں پر بھی اس کی برتری بھی رہی۔ اگر یونانیوں کے تعلق سے مابعدالطبیعیات جزئیات کے لحاظ سے صحیح تھی تو مابعدالطبیعیات کے تحقیق یونانی عمومیت میں ٹھیک تھے۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفے میں، دوسرے کئی شعبوں کی طرح ہم اس چھوٹی سی قوم کی حاصلات کی جانب لوٹنے پر بار بار مجبور ہوتے ہیں جس کی آفاقی صلاحیتوں کی اور سرگرمیوں کی بدولت اسے انسانی ارتقا کی تاریخ میں وہ رقبہ حاصل ہوا جو کسی دوسری قوم کو کبھی نصیب نہیں ہوسکتا۔ لیکن دوسرا سبب یہ ہے کہ یونانی فلسفے کی کثیر شکلوں میں بعد کے نظریہ جہاں بینی کے تقریباً تمام طریقے اپنی ابتدائی حالت میں، ابھرتی ہوئی صورت میں موجود ہیں۔ لہٰذا اگر نظریاتی فطری سائنس اپنے موجودہ عام اصولوں کی ابتدا اور ارتقا کی تاریخ کا کھوج لگانا چاہتی ہے تو اسے یونانیوں کی جانب لوٹنا پڑے گا۔ اور یہ بصیرت روز افزوں بڑھتی جارہی ہے۔ ایسے فطری سائنس دانوں کی تعداد کم ہوتی جارہی ہے جو اگرچہ یونانی فلسفے کے ٹکڑوں مثلاً ایٹمی نظریے کو ابدی صداقتیں سمجھ کر ان کی مدد سے کام کرتے ہیں لیکن یونانیوں کو بیکن کی طرح حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں کیونکہ یونانیوں کے پاس تجربی فطری سائنس نہیں تھی۔ اس کی خاطر مناسب ہوگا کہ یہ بصیرت یونانی فلسفے سے حقیقی واقفیت حاصل کرے۔

جرمن فلسفے میں جدلیاتی نظریے کا آغاز و ارتقاء

جدلیات کی دوسری شکل جو جرمن فطرت پسندوں کے قریب ترین ہے کلاسیکی جرمن فلسفہ ہے۔ کانٹ سے لے کر ہیگل تک یہاں ایک حد تک نئی بات یہ ہے کہ کانٹ کی جانب

لوٹنا پھر فیشن ہو گیا ہے تو کانٹ ازم کے علاوہ جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یہ معلوم ہونے کے بعد کانٹ دو اہم مفروضات کا خالق ہے جن کے بغیر نظریاتی فطری سائنس بالکل ترقی نہیں کر سکتی۔ نظام شمسی کی ابتدا کا نظریہ جو پہلے لاپلاس سے منسوب کیا جاتا تھا، اور زمین کی گردش میں مدوجزر کی مزاحمت کا نظریہ۔ فطری سائنس داں اب پھر کانٹ کو وقعت کی نظروں سے دیکھتے ہیں اس کا وہ مستحق بھی ہے۔ لیکن کانٹ کی تصانیف میں جدلیات کا مطالعہ کرنا فضول محنت اور بے سود کام ہے کیونکہ ہیگل کی تخلیقات میں جدلیات کا جامع لب لباب ملتا ہے اگرچہ اسے بالکل غلط نقطۂ آغاز سے فروغ دیا گیا ہے۔

ایک طرف ''فطری فلسفے'' کے خلاف ردعمل ختم ہونے اور محض گالی گلوچ میں روبہ تنزل ہونے کے بعد ردعمل جو اس غلط نقطۂ آغاز اور برلن کی ہیگلیت کے بے بس ابتذال کی بدولت بنیادی طور پر حق بجانب تھا، اور دوسری جانب نظریاتی تقاضوں کے تعلق سے جب موجودہ انتخابات پرست مابعد الطبیعیات نے فطری سائنس کو کھلم کھلا مصیبت میں چھوڑ دیا تو شاید اس سینٹ وائٹس کو اکسائے بغیر جسے جناب ڈیورنگ بڑے پرلطف طریقے سے ناچتے ہیں، فطری سائنس دانوں کے سامنے ایک بار پھر ہیگل کا نام لینا ممکن ہوگا۔

سب سے پہلے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ یہاں ہیگل کے نقطۂ آغاز کی مدافعت کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا یہ روح کی فکر خیال مقدم ہے اور حقیقی خیال کی صرف نقل ہے۔ فائرباخ اس سے دست بردار ہو چکا ہے۔ ہم سب اس پر متفق ہیں کہ سائنس کے ہر شعبے میں تاریخی، سائنس کی طرح فطری سائنس میں بھی ابتداء معین حقائق سے کرنا چاہیے لہٰذا فطری سائنس میں ابتدا مادے کی مختلف شکلوں اور مادے کی حرکت کی مختلف شکلوں سے کرنا چاہیے۔ لہٰذا نظریاتی فطری سائنس میں بھی باہمی رابطوں کو حقائق میں نہ ڈھالا جائے بلکہ حقائق میں انھیں دریافت کیا جائے اور جب وہ دریافت ہو جائیں جہاں تک ممکن ہو تجربے کے ذریعے ان کی تصدیق کی جائے۔

اسی طرح ہیگلی نظام کے اذعانی مافیہ کی حمایت کرنے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا

جس کی پرانی اور نئی نسل کے برلنی ہیگل پرست تلقین کرتے ہیں۔ چنانچہ عینیت پرست نقطہ آغاز کے انہدام کے ساتھ اس پر تعمیر شدہ نظام، خاص کر فطرت کا ہیگلی فلسفہ، بھی منہدم ہوجاتا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ ہیگل کے خلاف فطری سائنس دانوں کا مناظرہ، جہاں تک وہ اسے صحیح طور سمجھ سکے، صرف دو نکات کے خلاف تھا: یعنی عینیت پرست نقطۂ آغاز اور نظام کی من مانی، حقائق سے منکر ساخت کے خلاف۔

جدلیاتی افکار میں کارل مارکس کا کارنامہ:

ان تمام باتوں کے باوجود ہیگلی جدلیات باقی رہتی ہے۔ ''چڑچڑے مغرور'' گھٹیا نقالوں (epigones) کے مقابلے میں ''جو آج جرمنی میں بڑھ چڑھ کر باتیں بنا رہے ہیں'' (۵۷) مارکس کی خوبی یہ ہے کہ پہلی بار وہ بھولے ہوئے جدلیاتی طریقے کو اس کے ہیگلی جدلیات سے تعلق کو، اور آخرالذکر سے اس کے امتیاز کو منظر عام پر لائے۔ اور ساتھ ہی ''سرمایہ'' میں انھوں نے اس طریقے کا ایک تجربی سائنس یعنی سیاسی معاشیات کے حقائق پر اطلاق کیا۔ اور یہ انھوں نے اتنی کامیابی سے کیا کہ جرمنی تک میں معاشیات کا نیا مکتب ان کی تنقید کے بہانے مارکس کی نقل کر کے (اکثر غلط طور سے) آزاد تجارت کے بھونڈے نظام سے بلند ہوگیا ہے۔

ہیگل کی جدلیات میں اس کے نظام کی تمام دوسری شاخوں کی طرح حقیقی باہمی رابطے کی وہی معکوس تصویر ملتی ہے۔ لیکن جیسا کہ مارکس نے لکھا ہے: ہیگل کے ہاتھوں جدلیات پراسرار ضرور ہوئی لیکن اس کے باوجود ہیگل ہی وہ پہلا شخص تھا جس نے جدلیات کی حرکت کی عام شکلوں کی جامع اور باشعور تصویر پیش کی۔ اس کے یہاں جدلیات اپنے سر پر کھڑی ہے۔ اسے بیرون پر کھڑی کرنا چاہیے تاکہ اس پراسرار خول کے اندر معقول مغز دریافت کیا جاسکے'' (۵۸)۔

خود فطری سائنس میں ہم اکثر ایسے نظریات سے دوچار ہوتے ہیں جن میں اصلی رشتہ اپنے سر پر کھڑا ہوتا ہے، انعکاس کو ابتدائی شکل سمجھا جاتا ہے، لہٰذا اسے پھر صحیح سمت میں الٹنے کی ضرورت ہے۔ ایسے نظریات اکثر کافی مدت تک چھائے رہتے ہیں۔ لگ بھگ

دو صدیوں تک حرارت کو خاص قسم کا پراسرار مادہ سمجھا جاتا رہا حالانکہ وہ عام مادے کی حرکت کی ایک شکل ہے۔ صرف حرارت کے میکانکی نظریے نے الٹ دیا۔ اس کے باوجود طبعیات نے جس پر کلوری کا نظریہ (caloric theory) حاوی تھا حرارت کے کئی اہم قوانین دریافت کیے اور خاص کر فوریئے اور سادہ کارنو (۵۹) کے ذریعے صحیح نظریے کے لیے راہ ہموار کی۔ اس نظریے نے اپنی جگہ اپنے متقدم کے دریافت شدہ قوانین کو ٹھیک پہلو پر رکھ دیا ان کا اپنی زبان میں ترجمہ کر دیا[1] اس طرح کیمیا میں فلوجسٹن نظریے نے ایک صدی کے تجرباتی کام کے ذریعے پہلی بار وہ مواد فراہم کیا جس کی مدد سے لاووآزیے نے پریسٹلی کی حاصل کردہ آکسیجن میں اس عجیب وغریب فلوجسٹن کا حقیقی متقابل (antipode) معلوم کر لیا اور اس طرح پورے فلوجسٹن نظریے کے تختہ الٹ دیا۔ لیکن اس نے فلوجسٹن کے تجرباتی نتائج کو بالکل نظرانداز نہیں کیا۔ اس کے برعکس وہ جاری رہے، صرف ان کے ضابطے کو الٹ دیا گیا۔ فلوجسٹن سے ان کا ترجمہ صحیح کیمیائی زبان میں کر لیا گیا۔ اس طرح تجرباتی نتائج نے اپنی صحت برقرار رکھی۔

ہیگلی جدلیات کا معقول جدلیات سے وہی تعلق ہے جو کلوری کے نظریے کا میکانکی نظریے سے اور فلوجسٹن نظریے کا لاووآزیے کے نظریے سے ہے۔

......☆......

(۱) کارنو کے "C" عمل منحنی کو الٹ دیا گیا 1/c= مطلق درجہ حرارت۔ اس کے الٹے بغیر کچھ بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔

جدلیات

(مابعد الطبیعیات کے برعکس باہمی رابطوں کی سائنس کی طرح جدلیات کی عام نوعیت کو ترقی دینا)

لہٰذا فطرت اور انسانی معاشرے کی تاریخ سے جدلیات کے قوانین کی تجرید کی جاتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ تاریخی ارتقا کے ان دو پہلوؤں اور بذات خود غور و فکر کے ارتقا کے انتہائی عمومی قوانین ہیں۔ اور انھیں بنیادی طور پر تین قوانین میں بیان کیا جاسکتا ہے:

کمیت سے کیفیت میں تبدیلی کا اور اس کے برعکس قانون ضدین کے باہمی نفوذ کا قانون۔

نفی کی نفی کا قانون۔

ان تینوں قوانین کو ہیگل نے اپنے عینیت پرست طریقے سے محض غور و فکر کے قوانین کی طرح فروغ دیا: پہلا قانون "منطق" کے پہلے حصے، ہستی کی تعلیمات میں، دوسرا "منطق" کے اہم ترین پورے دوسرے حصے، جوہر کی تعلیمات میں ملتا ہے اور تیسرا پورے نظام کی ترتیب کے بنیادی قانون کی حیثیت رکھتا ہے۔ غلطی یہ ہے کہ ان قوانین کو غور و فکر کے قوانین کی طرح فطرت اور تاریخ پر چسپاں کیا جاتا ہے، یہ قوانین فطرت اور تاریخ سے اخذ نہیں کیے جاتے۔ اس کا نتیجہ اکثر خواہ مخواہ کا ایک بے ہودہ ڈھانچہ ہوتا ہے۔ کائنات کو زبردستی منطق کے ایک نظام کے مطابق ہونا پڑتا ہے جو بذات خود انسانی غور و فکر کے ارتقا

کی ایک معین منزل کی پیداوار ہے۔ اگر ہم یہ تعلق الٹ دیں تب ہر چیز آسان ہو جائے گی اور جدلیاتی قوانین جو عینیت پرست فلسفے میں انتہائی پراسرار دکھائی دیتے ہیں روز روشن کی طرح سادہ اور واضح ہو جائیں گے۔

علاوہ ازیں جو شخص ہیگل سے تھوڑا بہت بھی واقف ہے جانتا ہے کہ ہیگل نے سیکڑوں جگہ فطرت اور تاریخ سے جدلیاتی قوانین کی انتہائی ممتاز انفرادی مثالیں پیش کی ہیں۔

یہاں ہمارا مقصد جدلیات پر کتاب تحریر کرنا نہیں بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ جدلیاتی قوانین فطرت کے ارتقا کے حقیقی قوانین ہیں۔ لہذا نظریاتی فطری سائنس کے لیے بھی درست ہیں۔ اس لیے یہاں ہم ان قوانین کے ایک دوسرے کے ساتھ اندرونی باہمی رابطے سے بحث نہیں کرنا چاہتے۔

(1) کمیت سے کیفیت میں تبدیلی کا قانون اور اس کے برعکس۔ اپنے مقصد کی خاطر ہم اس کا اظہار یہ کہہ کر کر سکتے ہیں کہ فطرت میں، ہر انفرادی معاملے میں بالکل معین طریقے سے کیفیتی تبدیلیاں مادے یا حرکت (نام نہاد توانائی) میں صرف کمیتی اضافے اور کمیتی کمی سے ہی ہو سکتی ہیں۔

فطرت میں تمام کیفیتی تبدیلیاں کیمیائی ساخت میں فرق یا حرکت (توانائی) کی مختلف کمیتوں یا شکلوں کے فرق پر مبنی ہوتی ہیں، یا جیسا کہ تقریباً ہمیشہ ہوتا ہے دونوں پر لہذا کسی جسم کی کیفیت کو مادے یا حرکت میں اضافے یا کمی کے بغیر، یعنی متعلقہ جسم میں کمیتی تبدیلی کے بغیر بدلنا ناممکن ہے۔ اس لیے اس شکل میں ہیگل کا پراسرار اصول نہ صرف بالکل معقول بلکہ عیاں معلوم ہوتا ہے۔

بلاشبہ یہ بتانے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ اجسام کی کثیر صورتی اور مجموعی (aggregational) حالتیں، چونکہ ان کا دارومدار سالموں کے مختلف زمروں پر ہوتا ہے حرکت کی کم و بیش اس مقدار پر منحصر ہوتی ہیں جو اجسام تک ارسال کی جاتی ہے۔

لیکن حرکت یا نام نہاد توانائی کی شکل کی تبدیلی کی بابت کیا کہا جا سکتا ہے؟ اگر ہم حرارت کو میکانکی حرکت میں تبدیل کریں، یا اس کے برعکس تو کیا کیفیت بدلتی ہے اور کمیت

ویسی ہی رہتی ہے؟ یہ بالکل صحیح ہے۔ لیکن حرکت کی شکل میں تبدیلی کے متعلق یہی کہا جا سکتا ہے جو ہائنے نے گناہ کے بارے میں کہا ہے: ہر شخص بذات خود پاک دامن ہو سکتا ہے، گناہ کے لیے ہمیشہ دو آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ حرکت کی شکل میں تبدیلی ہمیشہ ایک ایسا عمل ہے جو دو اجسام کے درمیان ہوتا ہے جن میں سے ایک کیفیت کی حرکت (مثلاً حرارت) کی معین مقدار کھوتا ہے اور دوسرا دیگر کیفیت کی حرکت (میکانکی حرکت، بجلی کیمیائی تحلیل) کی یکساں مقدار حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ یہاں کمیت اور کیفیت ایک دوسرے سے باہمی طور پر مطابقت رکھتی ہیں۔ ابھی تک یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک واحد علیحدہ جسم کے اندر حرکت کی ایک شکل کو دوسری شکل میں تبدیل کر لیا جائے۔

یہاں ہم سب سے پہلے بے جان اجسام سے بحث کر رہے ہیں۔ یہی قانون، جاندار اجسام پر بھی صادق آتا ہے لیکن وہ انتہائی پیچیدہ حالات میں کام کرتا ہے اور ابھی ابھی تک کمیتی پیمائش ہمارے لیے تقریباً ناممکن ہے۔

بے جان اور جامد اشیاء کا جدلیاتی مطالعہ:

اگر ہم ایسے بے جان جسم کا تصور کریں جو چھوٹے چھوٹے حصوں میں کاٹا جاتا ہو تو ابتدا میں کوئی کیفیتی تبدیلی نہیں ہو گی۔ لیکن اس کی بھی ایک حد ہے۔ جس طرح تبخیر سے، اگر ہم آزاد حالت میں علیحدہ سالمے حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو عام طور پر ہم انھیں مزید بانٹ سکتے ہیں، لیکن اس کے لیے کیفیت میں مکمل تبدیلی کی ضرورت ہے۔ سالمہ علیحدہ ایٹموں میں بانٹ لیا جاتا ہے جن کی خصوصیات سالمے سے بالکل مختلف ہوتی ہیں اگر سالمے مختلف کیمیائی عناصر پر مشتمل ہوتے ہیں تو ان عناصر کے سالمے اور ایٹم مرکب سالمے کی جگہ خود ظہور میں آتے ہیں۔ عناصر کے سالموں کی صورت میں آزاد ایٹم ظہور میں آتے ہیں جن کے اثرات کیفیتی اعتبار سے بالکل مختلف ہوتے ہیں: نوخیز آکسیجن کے آزاد ایٹم آسانی سے ایسے اثرات پیدا کرتے ہیں جو سالمے میں مربوط فضائی آکسیجن کے ایٹم کبھی نہیں کر سکتے۔

لیکن سالمہ کیفیتی لحاظ سے بھی اس جسم سے مختلف ہوتا ہے جس سے اس کا تعلق ہوتا

ہے، وہ اس جسم سے آزادرہ کر حرکت کر سکتا ہے اگر چہ آخر الذکر بظاہر ساکت معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً سالمہ حرارت کا ارتعاش کر سکتا ہے، مقام کی اور پڑوسی سالموں کے ساتھ ربط کی تبدیلی کی بدولت وہ جسم کو کثیر صورتی یا مجموعی حالت میں بدل سکتا ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ تقسیم کا خالص کمیتی عمل ایک حد رکھتا ہے جہاں وہ کیفیتی فرق میں تبدیل ہو جاتا ہے: جسم صرف سالموں پر مشتمل ہوتا ہے لیکن وہ سالمے سے بنیادی طور پر مختلف چیز ہے، جیسے کہ آخر الذکر ایٹم سے مختلف ہے۔ یہی فرق فلکی اور ارضی اجسام کی سائنس کی حیثیت سے، میکانیات کے سالموں کی میکانیات کی حیثیت سے طبیعات سے اور ایٹموں کی طبیعات کی حیثیت سے کیمیا سے اس کے علیحدہ ہونے کا بنیاد ہے۔

میکانیات میں کیفیتیں نہیں ہوتیں۔ زیادہ سے زیادہ ایسی حالتیں ہوتی ہیں جیسے توازن حرکت امکانی توانائی اور یہ حالتیں بذات خود حرکت کی قابل پیائش تبدیلی پر مبنی ہوتی ہیں اور کمیتی اظہار کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ چنانچہ یہاں جہاں تک کیفیتی تبدیلی کا تعلق ہے، تو وہ متعلقہ کمیتی تبدیلی سے متعین ہوتی ہے۔

طبیعات میں اجسام کو کیمیائی اعتبار سے ناقابل تغیر یا بے اعتنا سمجھا جاتا ہے۔ یہاں ہم ان کی سالمیاتی حالتوں کی تبدیلیوں، حرکت کی شکل کی تبدیلی سے دوچار ہوتے ہیں جو تمام صورتوں میں، کم از کم دو پہلوؤں میں سے ایک میں، سالمے کو حرکت میں لاتی ہے۔ یہاں ہر تبدیلی کمیت کی کیفیت میں تبدیلی ہے، ایک یا دوسری شکل میں حرکت کی مقدار میں کمیتی تبدیلی نتیجہ جو اس جسم میں طبعی طور پر ہوتی ہے یا اس تک ارسال کی جاتی ہے۔

"چنانچہ پانی کا درجہ حرارت اس کی سیال حالت کے تعلق سے کوئی اہم نکتہ نہیں ہے۔ سیال پانی کا درجہ حرارت بڑھانے یا گھٹانے سے ایک ایسا نقطہ آتا ہے جہاں یکجہتی کی حالت بدلتی ہے اور پانی بھاپ یا برف میں تبدیل ہو جاتا ہے" (اینگلز، "انسائیکلو پیڈیا" مجموعہ تصانیف، جلد ۹، صفحہ ۲۱۷۔)(۶۰)

اسی طرح بجلی کے بلب کے پلاٹینم کے تار کو روشن کرنے کے لیے رو کی قوت کی کم سے کم متعین مقدار درکار ہے۔ ہر دھات کا تابانی اور پگھلاؤ کا اپنا درجہ حرارت ہوتا ہے اور ہر

رقیق شے ایک خاص دباؤ پر انجماد اور جوش کا اپنا معین رکھتی ہے جہاں تک ہمارے ذرائع ہمیں ضروری درجہ حرارت پیدا کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ آخر میں ہر گیس کا بھی نقطہ فاصل ہوتا ہے جہاں وہ دباؤ اور تبرید سے رقیق بن جاتی ہے مختصر یہ کہ طبیعیاتی مستقل (constants) نقطہ تقاطع کے منصب ہیں جن پر حرکت میں کمیتی اضافہ یا کمی متعلقہ جسم کی حالت میں کیفیتی تبدیلی پیدا کرتی ہے، چنانچہ کمیت کیفیت میں بدل جاتی ہے۔

ہیگل کے جدلیاتی نظام فکر کا خاکہ:

لیکن ہیگل نے فطرت کا جو قانون دریافت کیا اس نے کیمیا کے میدان میں اپنی اہم ترین کامیابیاں حاصل کی ہیں۔ کیمیا کو اجسام میں تبدیل شدہ کمیتی ساخت کے نتیجے میں کیفیتی تبدیلیوں کی سائنس کہا جا سکتا ہے۔ اس کا علم خود ہیگل کو تھا (''منطق'' مجموعہ تصانیف، جلد ۳ صفحہ ۴۳۳)(۲۱) جیسا کہ آکسیجن میں ہوتا ہے: اگر حسب معمول دو ایٹموں کے بجائے تین ایٹموں سے ایک سالمہ بنتا ہے تو ہمیں اوزون گیس حاصل کریں گے جو بو اور رد عمل کے لحاظ سے عام آکسیجن سے کافی مختلف ہوتی ہے۔ اور جب آکسیجن مختلف تناسب سے نائٹروجن یا گندھک سے مل کر مرکبات بناتی ہے تو ان میں ہر ایک مادہ کیفیتی لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے! ہنسانے والی گیس (N_2o) نائٹرک ہائیڈرائڈ (N_2o_5) سے بالکل الگ شے ہے! اول الذکر گیس ہے اور آخر الذکر عام درجہ حرارت پر ٹھوس بلوری مادہ۔ ساخت میں کل فرق یہ ہے کہ پہلی شے کے مقابلے میں دوسری میں آکسیجن پانچ گنی زیادہ ہے۔ ان کے درمیان نائٹروجن کے تین اور آکسائیڈ ہیں $(NO'N_2O_3{,}No_2)$ جن میں ہر ایک پہلی دو اشیا سے اور آپس میں ایک دوسرے سے بھی کیفیتی لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔

یہ کاربن کے مرکبات کے ہم ترکیب سلسلوں میں مزید وضاحت سے دیکھا جاتا ہے ، خاص کر سادہ ترین ، ہائیڈرو کاربنوں میں۔ عام پیرافین میں سب سے نچلی میتھین $(CH4)$ ہے۔ ایتھین $(C2H6)$ میں کاربن کے دو ایٹم آپس میں مربوط ہوتے ہیں اور مرکب کی چھ آزاد اکائیاں ہائیڈروجن کی ہیں اس طرح الجبرا کے فارمولا C_nH_{2n+2} کے مطابق یہ سلسلہ C_3H_8، C_4H_{10} کی طرح CH_2 کے ہر اضافے سے جو شے

تشکیل پاتی ہے وہ اپنے متقدم سے کیفیتی لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔اس سلسلے میں سب سے نچلے رکن گیسیں ہیں اور بلند ترین رکن ہیکسا ڈیکین $(C_{16}H_{34})$ ہے جو ٹھوس ہوتا ہے ا۔ جس کا نقطہ جوش ۲۷۸ ڈگری سنٹی گریڈ ہے۔ابتدائی الکحلوں کے سلسلوں کی بابت بھی یہی کہا جا سکتا ہے جن کا فارمولا $C_nH_{2n+2}O$ ہے (نظریاتی طور پر)۔یہ پیرافینوں اور یک اساسی مرغن ایسڈوں $(C_nH_{2n}O_2)$ سے حاصل کیے جاتے ہیں ۔C_3H_6 کے کمیتی اضافے سے کیسی کیفیتی تبدیلی ہوتی ہے، یہ تجربہ بتاتا ہے۔اگر ہم ایک بار ایتھل الکحل (C_2H_6O) کو کسی بھی مشروبی شکل میں دوسرے الکحل ملائے بغیر نوش کریں اور دوسری مرتبہ اسی ایتھل الکحل میں تھوڑا سا امیل الکحل $(C_5H_{12}O)$ (جو مکروہ دارو تیل کا خاص حصہ ہے) ملا کر پئیں تو اثرات مختلف ہوں گے۔ آخرالذکر کو پینے کے بعد دوسرے روز صبح پینے والے کا سر اسے محسوس کرے گا، چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ نشہ اور "دوسرے روز صبح" کا احساس بھی ایسی کیت ہے جو کیفیت میں بدل جاتی ہے، ایک طرف ایتھل الکحل کی اور دوسری جانب C_3H_6 کے اضافے کی۔

ان سلسلوں میں ہم ایک اور شکل میں ہیگلی قانون سے دوچار ہوتے ہیں نچلے ارکان ایٹموں کی صرف واحد باہمی ترتیب کی اجازت دیتے ہیں۔لیکن اگر ایک سالمے میں متحد ایٹموں کی تعداد ایسی جسامت اختیار کر لے جو ہر سلسلے کے لیے معین طور پر مقرر ہے تو سالمے میں ایٹموں کی زمرہ بندی ایک نہیں زیادہ طریقوں سے ہو سکتی ہے اس طرح دو یا زیادہ ہم ترکیب مادوں کی تشکیل ممکن ہے جن کے سالمے میں کاربن (C) ہائیڈروجن (H) اور آکسیجن (O) کے ایٹموں کی تعداد مساوی ہوگی لیکن وہ کیفیتی لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوں گے۔ہم یہ حساب بھی لگا سکتے ہیں کہ ہر سلسلے میں ایسے کتنے ہم ترکیبی مادے تشکیل پا سکتے ہیں۔چنانچہ پیرافینوں کے سلسلے میں C_4H_{10} کے لیے دو ہیں، C_5H_{12} کے لیے تین بلند تر ارکان میں ممکن ہم ترکیب مادوں کی مقدار تیزی سے بڑھتی ہے۔لہٰذا سالمے میں ایٹموں کی کمیتی تعداد ایسے کیفیتی لحاظ سے مختلف ہم ترکیبی مادوں کے امکان اور حقیقی وجود کو معین کرتی ہے۔

مزید برآں ان مادوں کی مماثلت سے جن سے ہم ہر سلسلے میں واقف ہیں ہم سلسلے کے ہنوز انجان ارکان کی طبیعی خصوصیات کے متعلق نتائج اخذ کر سکتے ہیں، جانے ہوئے ارکان کے فوراً بعد آنے والوں کی خصوصیات، مثلاً جوش وغیرہ کی اعداد سے پیش گوئی کر سکتے ہیں۔

آخر میں، ہیگلی قانون نہ صرف مرکب مادوں بلکہ کیمیائی عناصر کے لیے بھی صحیح ہے۔ اب ہم جانتے ہیں کہ:

"عناصر کی کیمیائی خاصیتیں ان کے ایٹمی وزنوں کا میعادی کارمنفی ہیں" (۶۲)

اور اس لیے ان کی کیفیت ان کے ایٹمی وزن سے متعین ہوتی ہے۔ اس کی جانچ بڑی ذہانت سے کی جا چکی ہے۔ مینڈلیف نے ثابت کیا کہ متعلقہ عناصر کے سلسلوں میں جن کی ترتیب ایٹمی وزن کے مطابق کی جاتی ہے مختلف خلا ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ نئے عناصر دریافت کرنا باقی ہیں۔ انھوں نے ایسے ایک انجانے عنصر کی پہلے سے عام کیمیائی خاصیتیں بھی بیان کر دیں۔ اسے انھوں نے ایکا المونیم کا نام دیا کیونکہ وہ المونیم سے شروع ہونے والے سلسلے میں آخرالذکر کے براہ راست بعد آتا ہے۔ انھوں نے اس کے لگ بھگ ایٹمی وزن اور ایٹمی حجم کی پیش بینی کی۔ چند سال بعد لیکوک دے بوآبودراں نے اس عنصر کو دریافت کر لیا اور مینڈلیف کے پیش گوئی تقریباً صحیح ثابت ہوگئی۔ ایکا المونیم کو گالیم سے حاصل کیا گیا۔ (۶۳) کمیت سے کیفیت تک عبور کے ہیگل کے قانون کو غیر شعوری طور پر استعمال کر کے مینڈلیف نے سائنسی معجزہ دکھایا جسے لےویریے کی دریافت کے برابر سمجھا جا سکتا ہے جس نے اس وقت تک انجانے سیارے نیپچون کے مدار کا حساب لگایا۔

انسانی معاشرے کی تاریخ میں اور حیاتیات میں ہر قدم پر یہی قانون کارفرما ہے۔ لیکن یہاں ہم قطعیہ (exact) سائنسوں کی مثالیں دینے کو ترجیح دیں گے کیونکہ ان میں کمیتوں کو صحت سے ناپا جا سکتا ہے اور ان کا کھوج لگایا جا سکتا ہے۔

غالباً وہی حضرات جنھوں نے ابھی تک کمیت کی کیفیت میں تبدیلی کے قانون کو باطنیت اور ناقابل ادراک فوق تجربیت (transcendentalism) کہہ کر ٹھکرا دیا تھا

اب اعلان فرمائیں گے کہ یہ تو بالکل بدیہی، معمولی عام بات ہے جسے وہ مدت سے استعمال کر رہے ہیں انھوں نے کوئی نئی چیز نہیں سیکھی ہے۔ لیکن فطرت، معاشرے اور غور و فکر کے ارتقا کے عام قانون کو پہلی بار کلیت کے طور پر صحیح شکل میں منضبط کرنا ہمیشہ تاریخی اہمیت کا حامل رہے گا، یہ جانے بغیر کہ انھوں نے کیا کیا تو پھر انھیں مولیئر کے کردار موسیو جوردین سے ڈھارس مل جائے گی جو ساری عمر نثر بولتا رہا لیکن اسے اس کا ذرہ برابر بھی علم نہ تھا(۲۴)۔

......☆......

حرکت کی بنیادی شکلیں

(اقتباس)

حرکت جو انتہائی عام معنوں میں تصور کی جاتی ہے یعنی مادے کے وجود کے طریقے، اس کی طبعی خصوصیت کی حیثیت سے سمجھی جاتی ہے سادہ نقل مکان سے لے کر غور و فکر تک کائنات میں ہونے والی تمام تبدیلیوں اور عوامل کو محیط کرتی ہے۔ حرکت کی نوعیت کی تحقیق کو حسب معمول اس حرکت کی انتہائی نچلی اور سادہ شکلوں سے شروع کرنا اور انھیں سمجھنا پڑا، قبل اس کے کہ زیادہ بلند اور پیچیدہ شکلوں کی تشریح کے سلسلے میں کچھ حاصل کیا جا سکتا ہو۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فطری سائنسوں کے تاریخی ارتقا میں کس طرح سب سے پہلے سادہ نقل مکان کے نظریے کو، فلکیاتی اجسام اور ارضی تودوں کی میکانیات کو فروغ دیا گیا۔ اس کے بعد سالمیاتی حرکت کے نظریے طبعیات اور پھر فوراً تقریباً اس کے شانہ بشانہ اور بعض صورتوں میں اس سے قبل ایٹموں کی حرکت کی سائنس کیمیا کی باری آئی۔ جب بے جان فطرت پر حکمرانی کرنے والی حرکت کی شکلوں کے علم کی ان مختلف شاخوں کی ترقی بلند سطح تک پہنچ گئی تب ہی حرکت کے ان عوامل کی کامیابی سے وضاحت کی جا سکی جن کا تعلق زندگی کے عمل سے ہے۔ اس نے میکانیات، طبعیات اور کیمیا کی ترقی کے تناسب سے فروغ پایا۔ چنانچہ جب میکانیات کافی عرصے تک حیوانی جسم میں ہڈیوں کے لیوروں کو عضلات کے سکڑنے سے حرکت دینے کے اثرات کا حوالہ ان قوانین سے دیتی رہی جو بے جان فطرت

کے لیے بھی صحیح ہیں تو زندگی کے دوسرے مظاہر کے طبعیاتی کیمیائی جوازوں کی ابھی بالکل ابتدا تھی۔ لہٰذا یہاں حرکت کی نوعیت کی تحقیق کرتے وقت ہم مجبور ہیں کہ حرکت کی نامیاتی شکلوں کو بحث سے خارج رکھیں۔ سائنس کی موجودہ حالت کے پیش نظر ہم مجبور ہیں کہ اپنے آپ کو بے جان فطرت کی حرکت کی شکلوں تک محدود رکھیں۔

......☆......

نوٹ اور حاشیے

"فائرباخ" سے چھوٹا ہوا

چھٹی دھائی میں جرمنی میں وہ تخریب کار جنھوں نے خود مادیت پھیلانے والوں کا رول اختیار کیا تھا اپنے استادوں (۱) کی حدود سے آگے نہیں بڑھے۔ اس کے بعد فطری سائنس میں جو کامیابیاں حاصل ہوئیں ان کے لیے وہ کائنات کے خالق پر عقیدہ رکھنے کے خلاف محض نئے دلائل کی طرح کام آئیں۔ در حقیقت نظریے کا مزید فروغ ان کے کاروبار کی راہ سے بالکل باہر تھا۔ 1848ء کے انقلاب نے عینیت پر بھاری ضرب لگائی لیکن مادیت بدلی ہوئی شکل میں اور بھی زیادہ پست ہوگئی۔ اس مادیت کی اپنی ذمہ داری کی تردید کرنے میں فائرباخ بالکل حق بجانب تھا۔ صرف اسے سیاح واعظوں کے نظریے کو عام مادیت سے خلط ملط کرنے کا کوئی حق نہ تھا۔

لیکن تقریباً اسی زمانے میں تجربی فطری سائنس نے اتنی ترقی کی اور ایسے طباع نتائج پر پہنچی کہ اس سے نہ صرف اٹھارویں صدی کے میکانکی یک طرفہ پن پر مکمل طور پر سے غالب ہونا ممکن ہو گیا بلکہ خود فطرت میں تحقیق کے مختلف میدانوں (میکانیات، طبیعیات، کیمیا، حیاتیات وغیرہ) کے درمیان باہمی رابطوں کی بدولت خود فطری سائنس کو ایک تجربی سے

(۱) اٹھارویں صدی کے فرانسیسی مادیت پسند۔ (ایڈیٹر)

نظریاتی سائنس میں، اور حاصل شدہ نتائج کی تعمیم کر کے فطرت کے مادیت پسند علم کے نظام میں تبدیل کر دیا گیا۔ گیسوں کی میکانیات نئی نامیاتی کیمیا جس نے غیر نامیاتی مادوں سے نامیاتی مادے تیار کر کے نام نہاد مرکب کے ناقابل فہم ہونے کی آخری باقیات تک کا صفایا کر دیا، سائنسی جنینیات جو ۱۸۱۸ء سے شروع ہوئی، ارضیات اور قدیم حیاتیات، نباتات اور حیوانوں کا تقابلی علم الاعضا۔ ان سب نے بے نظیر طور پر نیا مواد فراہم کیا۔ لیکن تین دریافتیں فیصلہ کن اہمیت رکھتی ہیں۔

تین اہم سائنسی دریافتیں اور ان کے اثرات:

پہلی دریافت توانائی کی تبدیلی کا ثبوت تھا جو حرارت کے میکانکی مساوی کی دریافت نے فراہم کیا (دریافت کرنے والے رابرٹ مائیر، جوول اور کولڈنگ)۔ فطرت میں بے شمار عمل کرنے والے علل جن کا ابھی تک پراسرار اور ناقابل تشریح وجود نام نہاد قوتوں کی شکل میں ہو رہا تھا۔ میکانکی قوت، حرارت اور تابکاری (روشنی اور تابکار حرارت) بجلی مقناطیس، مربوط اور منتشر ہونے کی کیمیائی قوت۔ اب ایک ہی توانائی یعنی حرکت کی خاص شکلیں، اس کے وجود کے طریقے ثابت ہو گئے ہیں۔ ہم نہ صرف ایک شکل سے دوسری شکل میں اس کی تبدیلی دکھا سکتے ہیں جو فطرت میں مسلسل ہوتی رہتی ہے بلکہ یہ تبدیلی تجربے گاہ اور صنعت میں پیدا بھی کر سکتے ہیں، اس طرح کہ ایک شکل میں توانائی کی معین مقدار دوسری شکل میں توانائی کی معین مقدار کے ہمیشہ مطابق ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم حرارت کی وحدت کو کلوگرام میٹر میں اور برقی یا کیمیائی توانائی کی وحدتوں یا کسی مقدار کو ایک بار پھر حرارت کی وحدتوں میں ظاہر کر سکتے ہیں، اور اس کے برعکس اسی طرح ہم جاندار جسم میں توانائی کے صرفے اور توانائی جذب کرنے کو ناپ سکتے ہیں اور اسے کسی بھی مطلوبہ وحدت میں ظاہر کر سکتے ہیں، مثال کے طور پر حرارت کی وحدتوں میں فطرت میں ساری حرکت کا اتحاد اب کوئی فلسفیانہ دعویٰ نہیں رہا بلکہ اب وہ فطری سائنس کی ایک حقیقت ہے۔

دوسری دریافت۔ وقت کے لحاظ سے پہلی نامیاتی خلیے کی تھی۔ ایک ایسی وحدت کی طرح جس کے کثیر اور منقسم ہونے سے، سوائے ابتدائی، تمام عضویے تشکیل اور فروغ پاتے

ہیں۔ اسے شوان اور شلیڈین نے دریافت کیا۔ اس دریافت نے پہلی بار فطرت کی نامیاتی اور جامد اراشیاء کی تحقیق کرنے کے لیے ٹھوس بنیاد فراہم کی۔ تقابلی علم الاعضاء اور عضویات دونوں اور جنینیات کے لیے۔ عضویوں کی ابتداء بالیدگی اور ڈھانچہ اب پراسرار نہیں رہا۔ ہنوز نا قابل فہم معجزہ ایسے عمل میں ضم ہو گیا جو ایک قانون کے مطابق وقوع میں آتا ہے جو تمام کثیر خلیوں والے عضویوں کے لیے بنیادی طور پر یکساں ہے۔

لیکن ایک اہم خلیج پھر بھی باقی رہی۔ اگر ہر صورت میں تمام کثیر خلیوں والے عضویے نباتات اور حیوانات مع انسان۔ ایک واحد خلیے سے خلیے کی تقسیم کے قانون کے مطابق بالیدگی پاتے ہیں تو پھر ان عضویوں کے بے حد و حساب نوع بنوع ہونے کا سرچشمہ کیا ہے؟ اس سوال کا جواب تیسری عظیم دریافت نے دیا۔ ارتقا کے نظریے نے جسے پہلی بار ڈارون نے جامع طور پر ترتیب اور فروغ دیا۔ جہاں تک تفصیلات کا تعلق ہے یہ نظریہ کئی تبدیلیوں سے گزرے گا لیکن بنیادی طور پر اس نے مسئلہ بہت موزوں طریقے سے حل کر دیا ہے۔ جہاں تک بنیادی امتیازی خصوصیات کا تعلق ہے کئی سادہ شکلوں سے لے کر بڑھتے ہوئے کثیر پہلو والے اور پیچیدہ عضویوں تک اور اس سے بڑھ کر انسان تک کے ارتقائی سلسلوں کو ثابت کیا جا چکا ہے۔ اس کی بدولت نہ صرف یہ ممکن ہو سکا کہ فطرت کی نامیاتی اشیاء کے موجودہ ذخیرہ کی تشریح کی جا سکے بلکہ انسانی ذہن کے ارتقا کی مختلف منزلیں معلوم کرنے کے لیے، انتہائی ابتدائی عضویوں۔ بے ڈھانچہ لیکن محرکات کو محسوس کرنے والے سادہ مادہ حیات سے لے کر سوچنے والے انسانی دماغ تک، انسانی ذہن کی ماقبل تاریخ کے واسطے بنیاد بھی فراہم کی گئی۔ اس ماقبل تاریخ کے بغیر سوچنے والے انسانی دماغ کا وجود معجزہ رہتا ہے۔

ان تین عظیم دریافتوں کے ذریعے فطرت کے بنیادی عوامل کی تشریح کی جانے لگی اور انھیں فطری علول کہا جانے لگا۔ یہاں ایک کام باقی رہتا ہے: غیر نامیاتی مادے سے زندگی کی ابتدا کی تشریح کرنا۔ سائنس کی موجودہ منزل میں اس کا مطلب غیر نامیاتی مادوں سے پروٹین دار اجسام تیار کرنا ہے۔ کیمیا اس فریضے کے حل کے قریب تر پہنچ رہی ہے لیکن وہ

ہنوز کافی دور ہے۔ اگر ہم یہ ذہن میں رکھیں کہ صرف 1828ء میں ویلر نے غیر نامیاتی مادوں سے پہلا نامیاتی جسم یوریا تیار کیا تھا اور آج کل کسی بھی طرح کے نامیاتی مادوں کے بغیر مصنوعی طور پر بے شمار نام نہاد نامیاتی مرکبات تیار کیے جا رہے ہیں تو پیٹین کے معاملے میں ہم کیمیا کو جمود کی حالت میں دیکھنا پسند نہیں کریں گے۔ اب کیمیا ایسا کوئی بھی نامیاتی مادہ تیار کر سکتی ہے جس کی ساخت صحیح طور پر معلوم ہے۔ جب پیٹین دار اجسام کی ساخت معلوم ہو جائے گی تو کیمیا زندہ پیٹین تیار کرنا شروع کر دے گی۔ لیکن اس سے یہ فوراً کرنے کا مطالبہ، جسے خود فطرت انتہائی موزوں حالات میں کروڑوں برس کے بعد چند خلائی اجسام پر کرنے میں کامیاب ہوئی ہے، معجزہ دکھانے کا مطالبہ ہے۔

عصر حاضر میں فطرت کا مادیت پسند تصور

لہٰذا گزشتہ صدی کے مقابلے میں آج فطرت کا مادیت پسند تصور کہیں زیادہ مضبوط بنیاد پر ہے۔ پہلے صرف فلکیاتی اجسام اور ارضی ٹھوس اجسام کی کشش کے زیر اثر حرکت کو اچھی طرح سمجھا جاتا تھا۔ کیمیا کا تقریباً تمام میدان اور پوری نامیاتی فطرت پر اسرار اور ناقابل فہم تھے۔ آج ساری فطرت ہمارے سامنے پھیلی ہوئی ہے، باہمی رابطوں اور عوامل کے ایک ایسے نظام کی طرح جس کی کم از کم بنیادی امتیازی خصوصیات کی وضاحت ہو گئی ہے اور انھیں سمجھا جا سکتا ہے۔ ہر صورت میں فطرت کے مادیت پسند تصور کا مطلب فطرت کے سادہ تصور کے علاوہ اور کچھ نہیں جیسی کہ وہ خود کسی بیگانہ اضافے کے بغیر ہے۔ یونانی فلسفی اسے حقیقت میں ایسا ہی سمجھتے تھے، ایک معمول کی طرح۔ لیکن ان قدیم یونانیوں اور ہمارے درمیان دو ہزار برس تک دنیا کا بنیادی طور پر عینیت پرست نظریہ جہاں بینی رہا ہے۔ اس لیے اس بین سمجھ بوجھ کی طرف لوٹنا زیادہ مشکل ہے جو بادی النظر میں آسان معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ محض ان دو ہزار برسوں کے سارے فکری مافیہ کو ٹھکرا دینے کا معاملہ نہیں بلکہ اس کی تنقید کا ہے، اس عبوری شکل سے نتائج اخذ کرنے کا ہے جو غلط تھی لیکن اپنے زمانے کے لیے اور اپنے ارتقا کی رفتار کے لیے اسے ناگزیر طور پر عینیت پرست ہونا تھا۔ اور یہ کام کتنا مشکل ہے ہمیں وہ فطری سائنس داں بتاتے ہیں جو اپنی سائنس کے میدان میں پکے مادیت پسند

ہیں لیکن اس کے باہر نہ صرف عینیت پرست بلکہ پارسا اور واقعی کٹر عیسائی ہیں۔

فطری سائنس کی ان تمام عہد آفریں کامیابیوں نے بنیادی لحاظ سے فائرباخ کو مطلق متاثر نہیں کیا۔ اس میں اس کا اتنا قصور نہیں تھا جتنا کہ منحوس جرمن حالات کا۔ ان کے سبب یونیورسٹی کی کرسیوں پر کھوکھلے دماغ والے، بال کی کھال نکالنے والے براجمان رہے اور فائرباخ جوان سے کہیں زیادہ بلند و برتر تھا گاؤں میں گوشہ نشینی اختیار کرنے پر مجبور ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ فطرت کے موضوع کے متعلق۔ سوائے چند درخشاں تصورں کے وہ کھوکھلی تحریر پر کافی محنت ضائع کرتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

"بلاشبہ زندگی کیمیائی عمل کی پیداوار نہیں ہے اور نہ وہ عام طور پر الگ تھلگ قوت یا مظہر کی پیداوار ہے جس حد تک مابعد الطبیعیاتی مادیت پسند اسے لے آتا ہے۔ وہ ساری کی ساری فطرت کا نتیجہ ہے" (۲۵)

یہ کہ زندگی ساری فطرت کا نتیجہ ہے اس حقیقت کے متضاد نہیں کہ بیضین جو زندگی کا خاص آزاد حامل ہے ایسے معین حالات میں ظہور میں آتا ہے جنھیں فطرت کا پورا باہمی رابطہ ترتیب دیتا ہے، ساتھ ہی وہ کیمیائی عمل کی پیداوار کی طرح ظہور میں آتا ہے۔ اگر فائرباخ ایسے حالات میں رہتا جو اسے فطری سائنس کے ارتقا کا سطحی طریقے سے ہی مطالعہ کرنے کا موقع دیتے تو بھی ایسا نہیں ہوتا کہ وہ ایک کیمیائی عمل کو فطرت کی الگ تھلگ قوت کا معلول کہتا (۱) (اسی گوشہ نشینی سے یہ حقیقت بھی وابستہ ہے کہ فائرباخ فکر اور سوچنے کے عضو دماغ کے درمیان اس تعلق کی بابت بانجھ قیاس آرائیوں کے دائرے میں کھو جاتا ہے۔ اس میدان میں اشکار کے اس کی تقلید کرتا ہے۔[1] بس، فائرباخ مادیت کے نام کے خلاف بغاوت کرتا ہے (۲۶) اور بلاسبب نہیں کیونکہ اس نے عینیت پرستی مکمل طور پر نہیں چھوڑی تھی۔ فطرت کے میدان میں وہ مادیت پسند ہے مگر انسانی میدان میں۔[2]

(۱) اس جملے کو اینگلس نے حذف کر دیا۔ ایڈیٹر)

(۲) اینگلس کے "فائرباخ" کے اصلی مسودے کا صفحہ ۱۹ یہاں پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس جملے کے خاتمہ دوسرے صفحے پر ہوتا ہے جو ہم تک نہیں پہنچا۔ "لوڈویگ فائرباخ" کے شائع شدہ متن کی بنیاد پر یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ جملہ تقریباً یوں ہوگا "انسانی تاریخ کے میدان میں وہ عینیت پرست ہے۔ ایڈیٹر)

جدلیات کے بنیادی قوانین

جدلیات کے عام سوالات

جدلیات ،نام نہاد معروضی جدلیات پوری فطرت پر حاوی ہے۔اور نام نہاد داخلی جدلیات جدلیاتی غوروفکر ضدین کے ذریعے حرکت کا صرف عکس ہے جو فطرت پر ہر جگہ حکمرانی کرتی ہے اور ضدین اپنے مسلسل تصادم سے اور ایک دوسرے میں یا بلندتر شکلوں میں گزر کر فطرت کی زندگی معین کرتی ہیں ۔کشش اور دفع (repulison)۔قطبیت مقناطیسیت سے شروع ہوتی ہے ،وہ ایک ہی جسم میں ظاہر ہوتی ہے۔بجلی میں وہ دو یا زیادہ اجسام میں بٹ جاتی ہے جو باہمی طور پر چارج کا اثر لیتے ہیں۔تمام کیمیائی عوامل محض کیمیائی کشش اور دفع کے عوامل ہوتے ہیں۔آخر میں ،نامیاتی زندگی میں خلیے کے مرکزے کی تشکیل کو بھی زندہ پیٹین دار مادے کی قطبیت خیال کرنا چاہیے۔سادہ خلیے کے بعد سے ارتقا کا نظریہ بتاتا ہے کہ ہر ترقی ایک طرف انتہائی پیچیدہ پودے تک اور دوسری طرف انسان تک وراثت اور موزونیت (adaptation) کے درمیان مسلسل تصادم کے ذریعے عمل میں آتی ہے۔اس سلسلے میں یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ ارتقا کی ان شکلوں پر "مثبت" اور "منفی" جیسے مقولات کا اطلاق کتنا کم ہوتا ہے۔وراثت کو مثبت اور قدامت پرست پہلو سمجھا جاسکتا ہے اور موزونیت کو منفی پہلو جو وراثت کو مسلسل تباہ کرتی ہے۔لیکن موزونیت کو بھی تخلیقی

، سرگرم اور مثبت سرگرمی تصور کیا جا سکتا ہے اور وراثت کو مزاحمتی ، مجہول اور منفی سرگرمی مگر جس طرح تاریخ میں ترقی چیزوں کی موجودہ حالت کی نفی کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی۔ خالص عملی بنیادوں پر موزونیت کو بہتر طور پر منفی سرگرمی خیال کیا جاتا ہے۔ تاریخ میں ضدین کے ذریعے حرکت پیش رو قوموں کے تمام نازک دوروں میں نمایاں طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ ایسے لمحوں میں کسی قوم کو مخمصے کے دوسروں میں سے صرف ایک کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔" یہ یا وہ!" اور واقعی سوال ہمیشہ اس طرح سامنے نہیں آتا جیسے اس کو سیاست سے کھیلنے والے کم نظر لوگ پیش کرنا چاہتے ہیں۔ 1848ء کے کم نظر جرمن اعتدال پسند تک نے 1849ء میں اپنے آپ کو اچانک ، غیر متوقع طور پر اور اپنی مرضی کے خلاف اس سوال سے دو چار پایا شدید شکل میں پرانی رجعت پرستی کی طرف واپسی یا ریپبلک تک انقلاب کو جاری رکھنا ممکن ہے اشتراکی پس منظر واحد غیر منقسم ریپبلک تک جاری رکھنا ۔اس نے سوچنے پر زیادہ وقت صرف نہیں کیا اور جرمن اعتدال پسندی کے پھول کی طرح ما تحفیل رجعت پرستی کو پروان چڑھانے میں مدد دی۔ اسی طرح ١٨٥١ء میں فرانسیسی بورژوازی اس مخمصے سے دو چار ہوئی جس کی اسے بالکل توقع نہیں تھی: سلطنت کا تجزیہ خاکہ محافظوں کی حکمرانی اور لفنگوں کی ٹولی کے ہاتھوں فرانس کا استحصال یا سوشل ڈیموکریٹک ریپبلک کے سامنے اس نے سر تسلیم خم کر دیا تا کہ ان کی حفاظت میں مزدوروں کی لوٹ کھسوٹ جاری رکھے۔

نظریہ ارتقا میں پتھر کی لکیر کا گزر نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ریڑھ کی ہڈی کے جانوروں اور بے ریڑھ کے جانوروں کے درمیان خط فاصل اب اسی طرح واضح نہیں ہے جس طرح مچھلیوں اور آبی جانوروں کے درمیان پرندوں اور رینگنے والے جانوروں کے درمیان تو یہ روز افزوں پھیکا پڑتا جا رہا ہے۔ (Compsognathus اور archaeopteryx اولین پرندوں (۶۷) کے درمیان چند درمیانی کڑیاں معلوم کرنے باقی ہیں اور دانتوں والے پرندوں کی چونچیں دونوں نصف کروں میں ملتی ہیں اب " یہ یا وہ " روز افزوں ناکافی ہوتا جا رہا ہے۔ نچلے حیوانات میں فرد کا تصور وضاحت سے بالکل استعمال نہیں کیا جا سکتا۔

نہ صرف یہ نہیں کہا جا سکتا کہ فلاں جانور فرد ہے یا برادری بلکہ یہ بھی کہ ارتقا میں کہاں ایک ختم ہوتا اور دوسرا جنم لیتا ہے۔(۶۸) فطری سائنس کی اس منزل میں جہاں تمام فرق درمیانہ مدارج میں ضم ہو جاتے ہیں اور تمام ضدین درمیانہ کڑیوں کے ذریعے ایک دوسرے سے گزرتی ہیں فکر کا پرانا مابعد الطبیعیاتی طریقہ اب بالکل کافی نہیں ہے۔ جدلیات جو پتھر کی لکیر کی قائل نہیں ہے اور نہ غیر مشروط، عالمگیر طور پر صحیح "یہ یا وہ" کی، اور جو جامد مابعد الطبیعیاتی افراق کو ایک دوسرے میں بدل دیتی ہے اور "یہ یا وہ کے علاوہ" "دونوں یہ اور وہ" کا صحیح مقام تسلیم کرتی ہے اور ضدین کو درمیانہ کڑیوں کے ذریعے ظاہر کرتی ہے۔ غور و فکر کا وہ واحد طریقہ ہے جو اس منزل کے لیے انتہائی موزوں ہے۔ بلاشبہ روزمرہ کے استعمال کے لیے، سائنس میں تھوڑی بہت تبدیلی کے لیے مابعد الطبیعیاتی مقولات کا جواز ہنوز باقی رہتا ہے

کمیت کی کیفیت میں تبدیلی۔ "میکانکی" تصور کائنات، کمیتی تبدیلی سے کیفیت بدلتی ہے۔ ان حضرات نے کبھی یہ سوچا تک نہیں تھا!

خیال کے عقلی تعینات کا باہمی تضاد: قطبیت۔ ٹھیک جس طرح بجلی، مقناطیسیت وغیرہ کی تقطیب ہوتی ہے اور وہ ضدین میں حرکت کرتی ہیں، اسی طرح خیالات بھی۔ ٹھیک جس طرح اول الذکر میں کوئی یک طرفہ پن قائم رکھنا ممکن نہیں ہے اور ایسا کرنے کے بارے میں کوئی فطری سائنس دان سوچ بھی نہیں سکتا، اسی طرح آخر الذکر میں بھی ہوتا ہے۔

"جوہر" کے تعینات کی یہی نوعیت خود ہیگل نے بتائی ہے ("انسائیکلو پیڈیا" پہلا حصہ دفعہ ۱۱۱ ضمیمہ): "جوہر میں ہر چیز اضافی ہوتی ہے (یعنی مثبت اور منفی جن کے معنی بذات خود نہیں صرف ایک دوسرے سے تعلق میں ہوتے ہیں)۔

مثال کے طور پر جزو اور کل ایسے مقولات ہیں جو نامیاتی فطرت میں غیر مکمل ہیں۔ بیج کے اخراج۔ جنین۔ اور نو مولود جانور کو "کل" سے جدا "جزو" تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ مسخ شدہ بات ہوگی۔ وہ صرف مردہ جسم میں ایک جزو ہوتا ہے۔

("انسائیکلو پیڈیا" پہلا حصہ صفحہ ۲۶۸)(۶۹)

سادہ اور مرکب مقولات جو نامیاتی فطرت تک میں بے معنی اور نا قابل اطلاق ہو

جاتے ہیں۔ جانور کا ہڈیوں، خون، بال، عضلوں، ریشے وغیرہ کی میکانکی ساخت سے اظہار نہیں کیا جاتا اور نہ عناصر کی کیمیائی ساخت کے ذریعے (ہیگل "انسائیکلو پیڈیا" پہلا حصہ صفحہ ۲۵۶) (۷۰) جسم نہ سادہ ہوتا ہے اور نہ مرکب، خواہ وہ کتنا ہی پیچیدہ ہو۔

مجرد یکسانیت (a=a) اور منطقی طور پر، a بہ یک وقت a کے مساوی اور عدم مساوی نہیں ہوسکتا) کا بھی نامیاتی فطرت میں اطلاق نہیں ہوتا۔ پودا، حیوان، ہر خلیہ اپنی زندگی کے ہر لمحے میں اپنے سے یکساں ہوتا ہے اور پھر اپنے آپ سے مختلف ہوجاتا ہے مادوں کو جذب اور خارج کرکے، سانس لے کر خلیے کی تخلیق کرکے اور خلیوں کی موت سے، گردش کے عمل سے مختصر یہ کہ مسلسل سالماتی تبدیلیوں کے سبب جو زندگی بناتی ہیں اور جن کے نتائج مجموعہ ہماری نظروں کے سامنے جنتی زندگی نوجوانی، جنسی بلوغ، افزائش نسل کے عمل، بوڑھاپے اور موت کی منزلوں میں آتا ہے۔ عضویات جتنی زیادہ ترقی کرتی ہے اس کے لیے یہ مسلسل اور بے حد چھوٹی تبدیلیاں اہم تر ہوتی جاتی ہیں اور اسی لیے یکسانیت کے اندر فرق کا لحاظ بھی اہم ہوجاتا ہے۔ رہی یکسانیت کا یہ پرانا مجرد نقطہ نظر کہ نامیاتی ہستی کو اپنے سے بالکل یکساں سمجھا جائے، مستقل شے کی طرح اب فرسودہ ہوگیا ہے۔[1] اس کے باوجود اس پر مبنی طرز غور و فکر معہ اپنے مقولات کے جاری ہے۔ لیکن غیر نامیاتی فطرت میں بھی یکسانیت بذات خود حقیقت میں موجود نہیں ہے۔ ہر جسم میکانکی، طبیعیاتی اور کیمیائی اثرات کے لیے مسلسل کھلا ہوا ہے جو اسے ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں اور اس کی یکسانیت میں فرق پیدا کرتے ہیں۔ مجرد یکسانیت اور فرق کے تعلق سے اس کا متضاد ہونا صرف ریاضیات میں ملتا ہے۔ جو مجرد سائنس ہے اور فکری تخلیقات سے تعلق رکھتی ہے، اگرچہ وہ حقیقت کی انعکاس ہوتی ہیں۔ اور وہاں بھی اس میں مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے (ہیگل "انسائیکلو پیڈیا" پہلا حصہ صفحہ ۲۳۵) (۷۲) یہ حقیقت کہ یکسانیت میں فرق ہے ہر اس جملے سے ظاہر ہوتا ہے جہاں خبر لازمی طور پر مبتدا سے مختلف ہوتی ہے۔ سوسن پودا ہے، گلاب سرخ ہے: یہاں مبتدا یا خبر میں ایسی چیز ہے جسے خبر یا مبتدا نے محیط نہیں کیا ہے (ہیگل، جلد

(۱) حاشیہ میں نوٹ: انواع کے ارتقا کی بات تو ایک طرف رہی" (ایڈیٹر)

۲ صفحہ ۲۳۱)(۴۔۷)یہ عیاں بات ہے کہ خود سے یکسانیت میں ہر دوسری شے سے فرق لازمی تکمیل کی حیثیت سے شامل ہے۔

مسلسل تبدیلی یعنی مجرد یکسانیت کا اپنے سے انکار نام نہاد غیر نامیاتی فطرت میں بھی پایا جاتا ہے۔ارضیات اس مسلسل تبدیلی کی تاریخ ہے۔سطح۔میکانکی تبدیلیاں (سیلاب، پالا)، کیمیائی تبدیلیاں (موسم کا اثر)،اندر۔میکانکی تبدیلیاں (دباؤ)،حرارت (آتش فشاں) کیمیائی (پانی،ایسڈ جوڑنے والے مادے)،بڑے پیمانے پر اتھل پتھل زلزلے وغیرہ۔ آج کا سلیٹ پتھر گادے سے بالکل مختلف ہے۔

جس سے اس نے تشکیل پائی۔چاک سیپی کے پاوڈر سے جدا ہے،جس سے وہ بنا پتھر کا چونا تو ان سے اور بھی مختلف ہے جو بعض لوگوں کے خیال کے مطابق خالص نامیاتی مادے سے بنا ہے،سنگ سیاہ سمندری ریت سے جسے ٹوٹے ہوئے سنگ خارا نے تشکیل کیا وغیرہ یہاں ہم کوئلے کا ذکر نہیں کریں گے۔

پرانے مابعد الطبیعیاتی معنی میں یکسانیت کا اصول پرانے تصور کائنات کا بنیادی اصول ہے a=a ہر شے برابر ہے خود کے ہر شے دائمی ہے۔شمسی نظام،ستارے،اجسام۔ ہر میدان میں قدم بہ قدم فطری سائنس اس اصول کو غلط ثابت کر چکی ہے لیکن نظریے کے لحاظ سے یہ اب بھی جاری ہے اور نئے کے مقابلے میں پرانے کے حامی اسے پیش کرتے ہیں:"ایک شے بہ یک وقت خود اور دوسری شے نہیں ہو سکتی" اس کے باوجود فطری سائنس نے حال میں یہ تفصیل سے دکھا دیا ہے کہ حقیقی ٹھوس یکسانیت میں فرق،تبدیلی شامل ہوتے ہیں (اوپر ملاحظہ ہو) تمام مابعد الطبیعیاتی مقولات کی طرح مجرد یکسانیت روز مرہ کے استعمال کے لیے کافی ہے جب چھوٹے بعدوں یا وقت کی مختصر مدتوں کا سوال ہوتا ہے۔ وہ حدود جن میں مجرد یکسانیت قابل استعمال ہے تقریباً ہر معاملے میں مختلف ہوتی ہیں اور ان کی تعیین معروض کی نوعیت سے ہوتا ہے۔سیاروں کے نظام کے لیے جہاں عام فلکیاتی حساب کتاب میں بیضوی شکل کو سخت غلطی کے بغیر بنیادی شکل کی طرح اختیار کیا جا سکتا ہے یہ حدود ایک کیڑے کے مطالعے کے مقابلے میں کہیں زیادہ وسیع ہیں جو اپنی کایا پلٹ چند ہفتوں

میں مکمل کر لیتا ہے۔ (دوسری مثالیں دیکھیے مثلاً انواع میں تبدیلی جس کا حساب ہزارہا برسوں میں کیا جاتا ہے) لیکن فطری سائنس کے لیے اپنے جامع رول میں ہر واحد شاخ تک میں مجرد یکسانیت بالکل ناکافی ہے اور مجموعی طور پر اگرچہ اسے عمل میں ختم کر دیا گیا ہے لیکن نظریاتی لحاظ سے اب بھی وہ لوگوں کے ذہنوں پر سوار ہے۔ اکثر فطری سائنس داں ابھی تک خیال کرتے ہیں کہ یکسانیت اور فرق یک طرفہ قطبین کے بجائے ناقابل مصالحت ضدین ہیں جو سچائی کی ان کے باہمی عمل میں، یکسانیت کے اندر فرق کی شمولیت میں نمائندگی کرتی ہیں۔

یکسانیت اور فرق لزوم اور اتفاق علت اور معلول دو بنیادی ضدین ہیں جنھیں اگر الگ الگ لیا جائے تو ایک دوسرے میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اور تب "پہلے اصولوں" کو مدد کرنا چاہیے۔

اتفاق اور لزوم

مابعد الطبیعیات جس دوسری ضد میں الجھی ہوئی ہے وہ اتفاق اور لزوم کی ہے۔ ان دو منطقی مقولات سے بڑھ کر اور کون سا شدید تضاد ہو سکتا ہے؟ یہ کیسے ممکن ہے کہ دونوں یکساں ہوں، یہ کہ اتفاقی لازمی ہے اور لازمی بھی اتفاقی؟ عقل سلیم اور فطری سائنس دانوں کی اکثریت لزوم اور اتفاق کو ایسے تعینات قرار دیتی ہے جو ہمیشہ ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں ایک شے ایک حالت، ایک عمل یا تو اتفاقی ہوتا ہے یا لازمی، دونوں نہیں ہو سکتے۔ اس لیے فطرت میں دونوں پہلو بہ پہلو وجود رکھتے ہیں فطرت میں مختلف قسم کی اشیا اور عوامل ہیں جن میں سے بعض اتفاقی ہیں اور دوسرے لازمی۔ ان دو قسموں کو ایک دوسرے سے گڈمڈ نہیں کرنا چاہیے چنانچہ مثال کے طور پر انواع کی فیصلہ کن علامتوں کو لازمی قرار دیا جاتا ہے اور ایک ہی نوع کے افراد میں باقی فرق کو اتفاقی سمجھا جاتا ہے۔ یہ نباتات اور حیوانات کی طرح بلور کے لیے صحیح ہے۔ پھر نچلا گروپ بلند تر گروپ کے تعلق سے اتفاقی ہو جاتا ہے چنانچہ یہ اتفاقی سمجھا جاتا ہے کہ جنس کریہ یا جنس فرس میں کتنی مختلف اقسام شامل

ہیں، یا ایک نوع میں کتنی اجناس اور رتبے ہیں، اور ان میں سے ہر قسم کے کتنے افراد وجود رکھتے ہیں یا ایک معین علاقے میں جانوروں کی کتنی مختلف اقسام موجود ہیں یا عام طور پر وہاں کیسے نباتات اور حیوانات ہیں اور پھر یہ اعلان کیا جاتا ہے کہ سائنس کی دلچسپی کی تنہا شے لزوم ہے اور اتفاق سے سائنس بے نیاز رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا: جسے قوانین کے تحت لایا جاسکتا ہے، لہٰذا جسے انسان جانتا ہے دلچسپ ہے۔ جسے قوانین کے تحت نہیں لایا جاسکتا ہے، اور جسے انسان نہیں جانتا بے توجہی کا مستحق ہے، اسے نظر انداز کرنا چاہیے۔ لیکن اس طرح تمام سائنس خاتمے پر پہنچ جاتی ہے کیونکہ جو ہم نہیں جانتے اسی کی سائنس تحقیق کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا: جسے عام قوانین کے تحت لایا جاسکتا اسے اتفاق سمجھا جاتا ہے۔ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ یہ ایسی سائنس ہے جو اس چیز کو فطری بتاتی ہے جس کی وہ تشریح کرسکتی ہے۔ اور جس کی وہ وضاحت نہیں کرسکتی سے مافوق الفطری اسباب سے وابستہ کردیتی ہے۔ خواہ میں علت کو خالص اتفاق کہوں یا اسے رب کا نام دوں کوئی اہمیت نہیں رکھتا، جہاں تک بذات خود شے کا تعلق ہے دونوں نام محض میری جہالت کا اظہار کرتے ہیں اور اس لیے سائنس سے تعلق نہیں رکھتے ہیں جہاں ضروری رابطے کی کمی ہوتی ہے وہاں سائنس دست بردار ہوجاتی ہے۔

فرانسیسی مادیت سے جبریت تک:

اس تصور کے مقابلے میں جبریت ہے جو فرانسیسی مادیت سے فطری سائنس تک پہنچی۔ وہ اتفاق سے بالکل انکار کرکے اسے ٹھکانے لگانا چاہتی ہے۔ اس تصور کے مطابق فطرت میں صرف سادہ براہ راست لزوم جاری ہے۔ یہ کہ ایک معین مٹر کی پھلی میں پانچ مٹر ہیں نہ کہ چار یا چھ، یہ کہ ایک معین کتے کی دم پانچ انچ لمبی ہے اور اس سے بال برابر بھی بڑی یا چھوٹی نہیں ہے، یہ کہ اس سال تیپا گھاس کے ایک معین پھول کو ایک شہد کی مکھی نے زرخیز کیا نہ کہ دوسرے پھول کو اور معین وقت پر، یہ کہ ہوا سے اڑا ہوا ایک معین تکروندا بالیدہ ہوا ہے نہ کہ دوسرا، یہ کہ گزشتہ رات ایک جوں نے مجھے صبح چار بجے کاٹا نہ کہ تین یا چار بجے اور دائیں شانے پر نہ کہ بائیں پنڈلی پر۔ یہ سب حقائق ہیں جنھیں علت اور معلول کے

ناقابل تردید سلسلے نے پیدا کیا ہے، اٹل لزوم نے اور اس طرح کہ گیس کا گولہ جس سے شمسی نظام پیدا ہوا وہ ایسا تھا کہ یہ حقائق اسی طرح ہو سکتے تھے اور دوسری طرح نہیں۔ اس قسم کے لزوم کی بدولت ہم فطرت کے دینیاتی تصور سے چمٹے رہتے ہیں۔ خواہ ہم آگسٹین یا کالوین کی طرح اسے خدا کا ابدی فرمان کہیں، یا قسمت جیسا کہ ترکوں کا قول ہے، یا ہم اسے لزوم پکاریں، سائنس کے نزدیک یہ سب یکساں ہے۔ ان صورتوں میں کسی میں بھی علیت کی زنجیر تلاش کرنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہم زیادہ عقل مند نہیں ہو پاتے۔ نام نہاد لزوم کھوکھلی اصطلاح رہتی ہے اور اس کے ساتھ اتفاق بھی پہلے کی طرح باقی رہتا ہے۔ جب تک ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ پھلی میں مٹروں کی تعداد کا انحصار کس پر ہے وہ محض اتفاق کی بات رہتی ہے۔ اور یہ ادعا کہ معاملے کی پیش گوئی شمسی نظام کے اولین عصری آئین میں کر دی گئی تھی ہمیں ایک قدم بھی آگے نہیں لے جاتا، علاوہ ازیں ایسی سائنس جو اپنے سامنے یہ فریضہ رکھتی ہو کہ اس معین مٹر کی پھلی کا معاملہ اس کے علت کے سلسلے میں معلوم کرے تو وہ سائنس نہیں بلکہ خالص فضول بات ہے کیونکہ اسی مٹر کی پھلی میں مزید بے شمار دوسری انفرادی اتفاقی ظاہری خصوصیات بھی ہیں۔ رنگ کا ہلکا یا گہرا پن پھلی کی موٹائی اور سختی، دانوں کا وزن۔ ہم ان خصوصیات کا ذکر نہیں کرتے جو خردبین ظاہر کرتی۔ لہٰذا مٹر کی ایک پھلی علت کے اتنے رابطے فراہم کر دے گی کہ ان کا مطالعہ دنیا کے تمام ماہر نباتات بھی نہیں کر سکتے۔

چنانچہ یہاں اتفاق کی تشریح لزوم نہیں کرتا بلکہ لزوم کو خالص اتفاق کی پیداوار تک گرا دیا گیا ہے۔ اگر یہ حقیقت کہ ایک معین مٹر کی پھلی میں چھ دانے ہیں نہ کہ پانچ یا سات اسی سطح کی ہے۔ جیسے کہ نظام شمسی کی حرکت کا قانون یا توانائی کی تبدیلی کا قانون، تو دراصل اتفاق کو لزوم تک بلند نہیں کیا جاتا بلکہ لزوم کو اتفاق تک گرا دیا جاتا ہے۔ مزید برآں ایک معین میدان میں نامیاتی اور غیر نامیاتی اقسام و افراد کی کتنی ہی بوقلمونی کا دعوی کیا جائے جو پہلو و جود رکھتے ہیں اور ان کی بنیاد ناقابل تردید لزوم پر رکھی جائے، علیحدہ علیحدہ اقسام و افراد کے لیے معاملہ اتفاق ہی کا ہوگا۔ انفرادی حیوان کے لیے معاملہ اتفاق کا ہے جہاں وہ پیدا ہوتا ہے، جس ماحول میں وہ رہتا ہے، اسے کون سے اور کتنے دشمن دھمکی دیتے ہیں۔ مادر

پودے کے لیے یہ اتفاق کا معاملہ ہے کہ ہوا روئیدگی کے لیے جگہ کہاں حاصل کرتی ہے۔ ہمیں یہ یقین دلانا کہ یہاں بھی ہر چیز کا دارومدار نا قابل تردید لزوم پر ہے جھوٹی تسلی ہے۔ اپنی ابدی اولین جبریت کے باوجود ایک معین علاقے میں بلکہ اس سے بھی بڑھ کر تمام کرہ ارض میں فطری اشیا کی رنگا رنگ بوقلمونی پہلے کی طرح اب بھی اتفاق کا معاملہ ہے۔

ہیگل کے دو بے نظیر اقوال:

ان دونوں تصورات کے مقابلے میں ہیگل نے دو بے نظیر اقوال پیش کیے: اتفاق کی علت ہوتی ہے کیونکہ وہ اتفاقی ہے، اور اسی طرح اس کی علت نہیں بھی ہوتی کیونکہ وہ اتفاقی ہے۔ یہ کہ اتفاقی لازمی ہے، یہ کہ لزوم اپنے آپ کا اتفاق کی طرح تعین کرتا ہے اور دوسری طرف یہ اتفاق مطلق لزوم ہے ("منطق" جلد ۲، حصہ ۳، باب ۲ "حقیقت") فطری سائنس نے ان اقوال کو متناقض فضول باتیں، متضاد لغو سمجھ کر نظر انداز کیا۔ اور جہاں تک نظریے کا تعلق ہے تو ایک طرف وہ وولف کی مابعد الطبیعیات کے خیال کے بنجر پن پر اصرار کرتا ہے جس کے مطابق ایک شے یا تو اتفاقی ہے یا لازمی نہ کہ بہ یک وقت دونوں، اور دوسری طرف فکر سے اتنی ہی عاری میکانکی جبریت پر اصرار کرتا ہے جو اتفاق سے عام طور پر زبانی تو انکار کرتی ہے لیکن ہر معین معاملے میں عملاً اسے تسلیم کرتی ہے کی۔

فطری سائنس جب اس طرح سوچ رہی تھی تو ڈارون نے اس سلسلے میں کیا کیا؟

ڈارون کا عہد ساز نظریہ ارتقاء:

ڈارون نے اپنی عہد ساز تصنیف (۷۳) میں اتفاق پر مبنی وسیع ترین حقیقی بنیاد سے ابتدا کی۔ ایک واحد نوع کے اندر افراد کے درمیان وہی غیر محدود اور اتفاقی فرق، فرق جو اتنے بڑھتے ہیں کہ آخر میں نوع کے کردار سے ماورا ہو جاتے ہیں اور جن کے فوری علول کو نہایت چند صورتوں میں دکھایا جا سکتا ہے۔ اس نے ڈارون کو حیاتیات میں تمام باضابطگی کی پرانی بنیاد پر یعنی نوع کے تصور کے پرانے مابعد الطبیعیاتی کٹر پن اور غیر تغیر پذیری پر شبہ کرنے پر مجبور کیا۔ لیکن نوع کے تصور کے بغیر ساری سائنس بے معنی ہے۔ اس کی تمام

شاخوں کو بطور بنیاد نوع کے تصور کی ضرورت ہے: علم الاعضاء، تقابلی علم الاعضاء، جنینیات، حیوانیات، قدیم حیاتیات، نباتیات وغیرہ نوع کے تصور کے بغیر وہ کیا ہو سکتی ہیں؟ ان کے تمام نتائج پر شبہ ہی نہیں بلکہ وہ بالائے طاق رکھ دیے گئے۔ اتفاق نے ابھی تک مروجہ لزوم کے تصور کو پچھاڑ دیا۔ لزوم کا پرانا خیال منہدم ہو جاتا ہے۔ اسے برقرار رکھنے کا مطلب فطرت پر انسان کے من مانی تعین کو قانون کی طرح زبردستی عائد کرنا ہے جو خود اپنے اور حقیقت کے متضاد ہے، اس مطلب جاندار فطرت میں تمام اندرونی لزوم سے انکار کرنا ہے، اس کا مطلب اتفاق کی پراگندہ اقلیم کو زندہ فطرت کا واحد قانون قرار دینا ہے۔

☆

فطرت کے ”میکانکی“ تصور کے بارے میں

(اقتباس)۔

اگر میں طبیعیات کو سالموں کی میکانیات کہوں کیمیا کو ایٹموں کی طبیعیات اور حیاتیات کو پیچیدہ پروٹین کی کیمیا تو اس طرح میں ان سائنسوں میں سے ہر ایک کا دوسری سے گزرنا، ان کے درمیان رابطہ تسلسل اور ساتھ ہی امتیاز اور واضح علیحدگی دونوں دکھانا چاہتا ہوں۔ اس سے آگے بڑھنا اور کیمیا کی میکانیات کی طرح تعریف کرنا میری رائے میں ٹھیک نہیں ہے۔ میکانیات میں وسیع یا محدود معنی میں صرف کمیتیں ہوتی ہیں وہ رفتاروں اور روزنوں سے اور زیادہ سے زیادہ حجموں سے حساب کتاب کرتی ہے۔ جب اسے راستے میں کیفیت ملتی ہے، جیسے کہ آبی سکونیات (hydrostatics) اور فضائی سکونیات میں تو وہ سالمیاتی حالتوں اور سالمیاتی حرکتوں سے گزرے بغیر کچھ بھی حاصل نہیں کر سکتی کیونکہ وہ محض معاون سائنس ہے، طبیعیات کی شرط اول لیکن طبیعیات میں اور اس سے زیادہ کیمیا میں نہ صرف کمیتی تبدیلی کے نتیجے میں مسلسل کیفیتی تبدیلی پیدا ہوتی ہے، کمیت کی کیفیت میں تبدیلی بلکہ ایسی کیفیتی تبدیلی کو بھی ملحوظ رکھنا پڑتا ہے جن کا کمیتوں کی تبدیلیوں پر انحصار کسی طرح ثابت نہیں ہوتا۔ سائنس میں موجودہ رجحان اسی سمت میں ہے اسے فوراً تسلیم کیا جا سکتا ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ سمت سو فیصد صحیح ہے، کہ یہ رجحان اختیار کرنے سے پوری طبیعیات

اور کیمیا کا خزانہ خالی ہو جائے گا۔ ہر حرکت میں میکانکی حرکت شامل ہوتی ہے، مادے کے عظیم ترین اور قلیل ترین حصوں کی نقل مکان اور سائنس کا پہلا فریضہ، اور صرف پہلا، اس میکانکی حرکت کا علم حاصل کرنا ہے۔ لیکن یہ میکانکی حرکت ساری حرکت کا خزانہ خالی نہیں کر دیتی۔ حرکت صرف مکان کی تبدیلی ہی کا نام نہیں ہے، میکانیات سے بلند تر میدانوں میں یہ کیفیت کی بھی تبدیلی ہے یہ دریافت کہ حرارت سالماتی حرکت ہے عہد ساز تھی۔ لیکن اگر میں حرارت کی بابت اس سے زیادہ نہ کہوں کہ وہ سالموں کی ایک قسم کی نقل مکان ہے تو بہتر ہوگا خاموش رہوں۔ کیمیا غالباً اس سلسلے میں صحیح راہ پر ہے کہ ایٹمی حجموں کا ایٹمی وزنوں سے تناسب معلوم کر کے عناصر کی کئی کیمیائی اور طبیعی خصوصیات کی تشریح کی جائے۔ لیکن کوئی بھی کیمیاداں یہ دعویٰ نہیں کرے گا کہ کسی عنصر کی تمام خصوصیات لوتھامیئر کے خط منحنی میں اس کی حیثیت کی وجہ سے پوری طرح ظاہر ہوتی ہیں (۴۷) اور صرف اسی سے کبھی یہ سمجھانا ممکن نہیں ہوگا کہ کاربن کی مخصوص ساخت کے سبب وہ نامیاتی زندگی کا بنیادی حامل ہے یا بھیجے میں فاسفورس کی ضرورت ہے۔ لیکن "میکانکی" تصور کا جوہر بھی ہے۔ وہ ہر تبدیلی کو نقل مکان سے سمجھاتا ہے، ہر کیفیتی فرق کو کمیتی فرق سے۔ وہ یہ نظر انداز کر دیتا ہے کہ کمیت اور کیفیت میں تعلق باہمی ہے یہ کہ کیفیت اسی طرح کمیت میں بدلی جا سکتی ہے جس طرح کمیت کیفیت میں، یہ کہ یہاں باہمی عمل ہوتا ہے۔ اگر کیفیت کے تمام افراق اور تبدیلیوں کو کمیتی افراق اور تبدیلیوں میں میکانکی شکلوں میں بدلا جائے تو ہم ناگزیر طور پر اس دعوے تک پہنچتے ہیں کہ تمام مادہ یکساں قلیل ترین ذرات پر مشتمل ہے اور مادے کے کیمیائی عناصر کے تمام کیفیتی افراق کا سبب کمیتی فرق ہیں ایٹموں میں متحد ہوتے وقت قلیل ترین ذرات کی تعداد اور ترتیب میں فرق۔ لیکن ہم ابھی تک وہاں نہیں پہنچے ہیں۔

جدید فطری سائنس دانوں کا کھوکھلا پن:

ہمارے جدید فطری سائنس دان انتہائی گھٹیا بازاری فلسفے کے علاوہ کسی اور فلسفے سے واقف نہیں ہیں جو کہ آج کل جرمن یونیورسٹیوں میں رائج ہے۔ اس کی وجہ سے وہ اس طرح "میکانکی" جیسی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں، وہ نتائج ملحوظ رکھے، یا ان کا شبہ تک کیے

بغیر جن کا بوجھ وہ منطقی طور پر اپنے سر لیتے ہیں۔ مادے کی مطلق کیفیتی یکسانیت کے نظریے کے حامی موجود ہیں، تجربی طور پر اس کی تردید یا تصدیق کرنا ناممکن ہے۔ لیکن اگر ان لوگوں سے دریافت کیا جائے جو ہر چیز کی "میکانکی طور پر" تشریح کرتے ہیں، کہ آیا وہ اس نتیجے کے ناگزیر ہونے کو سمجھتے ہیں اور مادے کی یکسانیت کو قبول کرتے ہیں تو بھانت بھانت کے جواب سننے میں آئیں گے!

اس کا انتہائی مزاحیہ پہلو یہ ہے کہ "مادیت محض" کو "میکانکی" کا اضافہ کر کے کرنا چاہتا تھا۔ لیکن ہیگل نے جس مادیت کی تنقید کی۔ اٹھارویں صدی کی فرانسیسی مادیت وہ در حقیقت سرتاپا میکانکی تھی۔ اور یہ واقعی قدرتی بات تھی کیونکہ اس زمانے میں طبیعیات، کیمیا اور حیاتیات دور طفولیت میں تھیں اور وہ اس قابل نہ تھیں کہ فطرت کے عام تصور کے لیے کوئی بنیاد پیش کر سکتیں۔ ہیکل نے ہیگل سے ترجمہ کیا ہے (Causae Efficientes) میکانکی طور پر عمل کرنے والے علول اور Causae Finales با مقصد عمل کرنے والے علول، لیکن زیہاں ہیگل "میکانکی" کو اندھے طور پر عمل کرنے والے، غیر شعوری طور پر کام کرنے والے، نہ کہ ہیکل کے معنوں میں میکانکی کے مساوی خیال کرتا ہے۔ یہ پورا مسئلہ خود ہیگل کے لیے اتنا متروک نقطہ نظر ہے کہ وہ اپنی تصنیف "منطق" میں علیت کی دو تشریحات میں کسی میں بھی اس کا ذکر تک نہیں کرتا وہ صرف اپنی دوسری تصنیف "فلسفے کی تاریخ" میں اس کا اس جگہ ذکر کرتا ہے جہاں وہ تاریخی لحاظ سے سامنے آتا ہے (چنانچہ سطحیت کی بدولت ہیکل غلط فہمی کا شکار ہوا !) اور بالکل اتفاق سے غائیات سے بحث کرتے وقت ("منطق") جہاں وہ اسے ایسی شکل کی طرح پیش کرتا ہے جس میں پرانی مابعد الطبیعیات نے میکانیات اور غائیات کا تضاد تصور کیا ہے ویسے مذکورہ بالا تضاد کو ہیگل ایک متروک نقطہ نظر سمجھتا ہے۔ چنانچہ ہیکل نے اپنے "میکانکی" تصور کی تصدیق کی خوشی میں غلط نقل کی اور اس حسین نتیجے پر پہنچا کہ اگر طبعی انتخاب سے حیوان یا پودے میں کوئی خاص تبدیلی کی جائے تو ایسا causa efficiens کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لیکن وہی تبدیلی مصنوعی انتخابات سے کی جاتی ہے تو وہ causa finalis سے ہوتی ہے! نسل بڑھانے

والا causa finalis ہے! ظاہر ہے کہ ہیگل جیسی ذہانت رکھنے والا ماہر جدلیات causa efficiens اور causa finalis کے تنگ تضاد کے چکر میں نہیں پھنس سکتا۔ اور سائنس کے ارتقا کے جدید مرحلے کے لیے اس تضاد کے متعلق ساری بے سود بکواس ختم کر دی جاتی ہے کیونکہ ہم تجربے اور نظریے دونوں سے جانتے ہیں کہ مادہ اور اس کے وجود کا طریقہ حرکت دونوں نا قابل تخلیق ہیں اور لہٰذا اپنی آخری علت ہیں جو انفرادی علول کا ئنات کی حرکت کے باہمی عمل میں عارضی طور پر اور الگ الگ علاقوں میں جدا ہو جاتے ہیں یا جنھیں ہمارا منعکس کرنے والا دماغ جدا کر لیتا ہے ان کو عمل پذیر علول کا نام دینے سے کوئی نئی بات بالکل حاصل نہیں ہوتی بلکہ ایک الجھانے والے عنصر کا ہی اضافہ ہوتا ہے۔ ایک علت جو عمل پذیر نہ ہو علت نہیں ہو سکتی۔

N.B. بذات خود مادہ فکر کی خالص پیداوار اور تجرید ہے۔ ہم اشیا کے کیفیتی فرق کا شمار نہیں کرتے جب مادے کے تحت جسمانی طور پر وجود رکھنے والی اشیا کی طرح ان کو یکجا کرتے ہیں۔ لہٰذا بذات خود مادہ، جو مادے کے معین وجود رکھنے والے ٹکڑوں سے مختلف ہے، ایسی شے نہیں جو حسی طور پر وجود رکھتا ہو۔ جب فطری سائنس بذات خود یکساں مادہ تلاش کرنے، یکساں قلیل ترین ذرات جوڑ کر کیفیتی فرق کو محض کمیتی فرق میں بدلنے کی کوشش کرتی ہے تو وہ ایسا ہی کرتی ہے جیسے شاہ دانوں، ناشپاتیوں، سیبوں کیے بجائے پھل دیکھنے کا مطالبہ کرنا یا بلیوں، کتوں، بھیڑوں وغیرہ کے بجائے دودھ پلانے والے جانور کو دیکھنے کا مطالبہ کرنا یا گیس، دھات پتھر، کیمیائی مرکب دیکھنے کا اور حرکت کو دیکھنے کا۔ ڈارون کا نظریہ ایسے ہی اولین دودھ پلانے والا جانور کا تقاضہ کرتا ہے یعنی ہیگل کے سابقہ دودھ پلانے والے جانور کا (۷۵)۔ لیکن ساتھ ہی اسے یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ اگر اس سابقہ دودھ پلانے والے جانور کے اندر تمام مستقبل کے اور موجود دودھ پلانے والے جانوروں کا جزو مضمر ہے تو وہ در حقیقت تمام موجود دودھ پلانے والے جانوروں کی بہ نسبت رتبے کے لحاظ سے پست تر ہے اور ابتدائی طور پر بھونڈا، اس لیے دوسروں کے مقابلے میں عبوری ہے۔ جیسا کہ ہیگل ثابت کر چکا ہے ("انسائیکلو پیڈیا" حصہ اول، صفحہ ۱۹۹) یہ تصور "یک

طرفہ ریاضیاتی تصور،، کہ مادے کو صرف کمیتی تعین رکھنے والے کی طرح دیکھنا چاہیے لیکن کیفیتی لحاظ سے ابتدائی طور پر یکساں ،اٹھارویں صدی کی فرانسیسی مادیت" کے علاوہ اور کوئی نقطہ نظر نہیں،، ہے۔ یہ تو فیثا غورث کی جانب پسپائی ہے جو عدد، کمیتی تعین کو اشیا کا جوہر کہتا تھا۔

......☆......

''قاطع ڈیورنگ'' میں اضافوں سے

یہ حقیقت کہ ہمارا داخلی غور و فکر اور معروضی دنیا ایک ہی قوانین کے تحت ہیں، اور چنانچہ آخری تجزیے میں اپنے نتائج میں وہ ایک دوسرے کی تردید نہیں کرتے بلکہ مطابقت رکھتے ہیں، ہمارے پورے نظریاتی غور و فکر پر قطعاً فرمانروائی کرتی ہے۔ نظریاتی غور و فکر کے لیے یہ غیر شعوری اور غیر مشروط شرط اول ہے۔ بنیادی طور پر اپنے مابعد الطبیعیاتی کردار کے سبب اٹھارویں صدی کی مادیت نے اس شرط اول کی مافیہ کے لحاظ سے تحقیق کی۔ اس نے اپنے آپ کو اس ثبوت تک محدود کر دیا کہ تمام غور و فکر اور علم کا مافیہ کیا: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu (۷۶) صرف جدید عینیت پرست لیکن ساتھ ہی جدلیاتی فلسفے نے بھی اور خاص کر ہیگل نے اس شرط اول کی شکل کے لحاظ سے تحقیق کی۔ بے شمار من مانی توضیحات اور توہمات کے باوجود جن سے ہم یہاں دوچار ہوتے ہیں اس کے نتیجے کی عینیت پرستانہ اور الٹی شکل کے باوجود۔ فکر اور ہستی کی وحدت۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس فلسفے نے فکر کے عوامل کی فطرت اور تاریخ کے عوامل سے مطابقت ثابت کی اور اس کے برعکس بھی۔ اس نے یہ بھی ثابت کیا کہ بے شمار صورتوں میں انتہائی نوع بنوع میدانوں میں ان تمام عوامل کے لیے ایسے ہی قوانین صحیح ہیں۔ دوسری طرف جدید فطری سائنس نے غور و فکر کے سارے مافیہ کی تجربے سے ابتدا کے اصول کو اس طرح فروغ دیا کہ اس کی پرانی مابعد الطبیعیاتی حدود اور ضابطہ ختم کر دیا۔

حاصل شدہ خاصیتوں کے ورثے کو تسلیم کر کے اس نے تجربے کے موضوع کو فرد سے نوع تک بڑھا دیا۔ واحد فرد جسے تجربہ ہونا چاہیے اب ضروری نہیں رہا اس کے انفرادی تجربے کی جگہ ایک حد تک اس کے کئی موروثوں کے تجربات کے نتائج کو دے دی گئی۔ مثال کے طور پر ہمارے خیال میں اگر ریاضیاتی بدیہیات ہر آٹھ سالہ بچے پر عیاں ہیں اور تجربے کے ذریعے اس کے ثبوت کی ضرورت محسوس نہیں کی جائے تو یہ صرف نتیجہ ہے "جمع شدہ ورثے" کا۔ کسی بھی ثبوت کے ذریعے انہیں جنگلی آدمی یا آسٹریلیا کے حبشی کو سکھانا ہے۔

جو تصنیف [1] اوپر شائع کی گئی ہے اس میں جدلیات کا تمام حرکت کے انتہائی تعمیمی قوانین کی سائنس کی طرح تصور کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے قوانین کو غور و فکر کی حرکت کے لیے بھی اتنا ہی صحیح ہونا چاہیے جتنا کہ فطرت اور تاریخ انسانی کے واسطے۔ ایسے قوانین کو ان تین شعبوں میں سے دو میں تسلیم کرنا چاہیے، بلکہ تینوں میں، جس سے مابعد الطبیعیاتی تنگ نظر واضح طور پر آگاہ نہیں ہوتا کہ وہ ایک ہی قانون ہے جس کا علم اسے ہوا ہے۔

اس نظریے کی ایک مثال سے وضاحت:

ہم ایک مثال لیتے ہیں۔ تمام نظریاتی ترقیوں میں سترہویں صدی کے دوسرے نصف میں احصا صغاری (infinitesimal calculus) کی دریافت کا مقابلہ انسانی دماغ کی کوئی بھی دوسری ظفریابی نہیں کر سکتی۔ یہیں ہمیں انسانی ذہن کا خالص اور بے مثال کارنامہ نظر آتا ہے۔ احصا صغاری میں استعمال ہونے والی اقدار۔ فرقیات اور مختلف درجوں کی لاانتہاہیات کے گرد ابھی تک جو راز ہے وہ اس بات کا بہترین ثبوت ہے کہ ہنوز یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہاں ہماری مراد انسانی ذہن کے "آزادانہ تخلیقی عمل اور تخیل کی ایسی خالص پیداواروں" سے ہے جن سے معروضی دنیا میں کوئی شے مطابقت نہیں رکھتی۔ لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے۔ ان تمام تخیلی اقدار کے اصلی نمونے فطرت پیش کرتی ہے۔

ہمارا علم ہندسہ خلائی رشتوں کو اپنا نقطہ آغاز بناتا ہے، اور ہمارا علم حساب اور الجبرا

(1) "قاطع ڈیورنگ" (موجود کتاب کا صفحہ دیکھیے۔ ایڈیٹر)۔

عددی اقدار کو جو ہمارے ارضی حالات سے مطابقت رکھتی ہیں۔ جنھیں میکانیات کمیتی مادے کہتی ہے۔ کمیتی مادے جو زمین پر ہیں اور جنھیں انسان حرکت میں لاتے ہیں۔ ان کمیتی مادوں کے مقابلے میں زمین کا کمیتی مادہ بے انتہا بڑا معلوم ہوتا ہے اور واقعی ارضی میکانیات اسے بے انتہا بڑی سمجھتی ہے۔ زمین کا نصف قطر لا انتہا ہے۔ گراؤ کے قانون میں ساری میکانیات کا بنیادی اصول یہی ہے۔ لیکن جوں ہی ہمیں دوربین سے دکھائی دینے والے نجمی نظام میں سالہائے نور میں حساب لگائے جانے والے فاصلوں سے واسطہ پڑتا ہے تو نہ صرف کرہ ارض بلکہ پورا نظام شمسی اور اس کے فاصلے بے حد چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ لہٰذا یہاں ہمارے سامنے نہ صرف پہلے بلکہ دوسرے درجے کی لامحدودیت ہے۔ اسے ہم اپنے قارئین کی قوت تخیل کے سپرد کرتے ہیں کہ وہ غیر محدود خلا میں بلند تر درجے کی مزید لامحدودیتیں تشکیل کریں اگر وہ یہ کرنا چاہتے ہیں تو ....

زیادہ تر حصہ

۱۸۷۳ء اور ۱۸۸۳ء

کے درمیان لکھا گیا۔

اضافے ۱۸۸۵-۸۶ء۔

فریڈرک اینگلس

لوڈویگ فائرباخ اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ

(اقتباسات)

(۱)

زیر بحث کتاب (۱) ہمیں ایک ایسے زمانے میں واپس لے جاتی ہے جو ہم سے صرف ایک نسل قبل کا ہے لیکن وہ جرمنی کی موجودہ نسل کے لیے ایسا اجنبی ہو چکا ہے جیسے اس کو پوری صدی گزر گئی ہو۔ پھر بھی یہ زمانہ جرمنی میں ۱۸۴۸ء کے انقلاب کی تیاری کا تھا اور اس کے بعد جو کچھ ابھی تک ہمارے ملک میں ہوا ہے وہ محض ۱۸۴۸ء کا سلسلہ ہے، محض انقلاب کی وصیت اور منشور پر عمل ہے۔

جس طرح فرانس میں اٹھارویں صدی میں ہوا تھا اسی طرح جرمنی میں انیسویں صدی میں سیاسی الٹ پلٹ سے پہلے فلسفیانہ انقلاب ہوا۔ لیکن یہ دونوں فلسفیانہ انقلاب ایک دوسرے سے کتنے مختلف تھے! فرانسیسیوں نے ساری سرکاری سائنس کے خلاف، کلیسا اور اکثر ریاست کے خلاف بھی کھلم کھلا مورچہ لیا، ان کی تحریریں سرحد پار ہالینڈ اور انگلینڈ

(۱) ک۔ اشٹارکے، "لوڈویگ فائرباخ" اشٹوٹگارٹ، ۱۸۸۵ء۔

میں چھپی تھیں اور ان کو باستیل کے زندان خانے میں ڈال دیے جانے کا خطرہ ہمیشہ رہتا تھا ان کے برخلاف جرمن پروفیسر تھے جن کو ریاست نے نوجوانوں کی تعلیم و تربیت کے لیے مقرر کیا۔ ان کی تحریریں منظور شدہ نصابی کتابیں تھیں اور پورے فلسفیانہ ارتقا کا مختتم نظام یعنی ہیگلی نظام شاہی پروشیائی ریاستی فلسفے تک بلند کر دیا گیا۔ کیا یہ ممکن تھا کہ ان پروفیسروں کے پیچھے ان کے فرسودہ اور بلند بانگ فقروں، ان کے بوجھل اور اکتا دینے والے جملوں کے پیچھے کوئی انقلاب چھپا ہو؟ کیا وہی لوگ جو اس وقت انقلاب کے نمائندے سمجھے جاتے تھے یعنی اعتدال پسند دماغوں کو چکرا دینے والے اس فلسفے کے شدید مخالف نہ تھے؟ لیکن جس بات کو نہ تو حکومت اور نہ اعتدال پسند دیکھ سکے اسے ایک شخص نے ۱۸۳۳ء میں ہی دیکھ لیا تھا۔ یہ شخص تھا ہینرخ ہائنے (۷۷)

ہینرخ ہائنے کے فلسفیانہ دعوے کی ایک مثال سے تشریح:

آیئے، ایک مثال لے لیں۔ کسی بھی فلسفیانہ دعوے نے تنگ نظر حکومتوں سے اتنی زیادہ شکر گزاری اور ایسے ہی تنگ نظر اعتدال پسند لوگوں سے ناراضگی نہیں حاصل کی جتنی ہیگل کے اس مشہور بیان نے:

"جو کچھ حقیقی ہے وہ معقول ہے اور جو کچھ معقول ہے وہ حقیقی ہے"(۷۸)

ظاہر ہے کہ یہ تمام موجودہ چیزوں کو بجا ٹھہراتا تھا، مطلق العنانی، پولیس کی حکومت شاہی قانون کی کارروائی اور سنسر شپ پر فلسفیانہ رحمت نازل کرتا تھا۔ فریڈرک ولیلم سوم اور اس کی رعایا نے اسے اسی طرح سمجھا۔ لیکن ہیگل کے خیال کے مطابق ایسا نہیں ہے کہ ہر چیز جس کا وجود ہے، وہ قطعی طور پر حقیقی بھی ہے۔ ہیگل کے خیال میں حقیقت صرف اس کو حاصل ہوتی ہے جو ضروری بھی ہو۔

"اپنے ارتقا کے دوران حقیقت ضرورت ثابت ہوتی ہے"۔

اسی لیے کسی بھی سرکاری اقدام کو (خود ہیگل نے "ایک محصول کے قانون" کی مثال پیش کی ہے) ہیگل قطعی طور پر حقیقی چیز نہیں مانتا ہے (۷۹) جو کچھ ضروری ہے وہی، بہر حال آخر میں اپنے کو معقول بھی ثابت کرتا ہے۔ اور اگر ہیگلی دعویٰ کو اس زمانے کی پروشیائی

ریاست پر چسپاں کیا جائے تو اس کا مطلب صرف یہی ہوتا ہے کہ یہ ریاست اسی حد تک معقول ہے، عقل سے اسی حد تک مطابقت رکھتی ہے جتنی وہ خود ضروری ہے۔ اور اگر یہ بہرنوع ہمیں بری معلوم ہوتی ہے، لیکن اپنی بری نوعیت کے باوجود اس کا وجود قائم رہتا ہے تو حکومت کی اس بری نوعیت کا جواز اس کی رعایا کے اسی سے مطابقت رکھنے والے بدکردار سے پیش کیا جاتا ہے اور اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔ اس زمانے کے پروشیائی لوگوں کی حکومت ویسی ہی تھی جس کے وہ مستحق تھے۔

ہیگل کے خیال میں حقیقت بہرحال کوئی ایسی خاصیت نہیں ہے جو کسی معینہ نظام کے لیے خواہ وہ سماجی ہو یا سیاسی، ہر حالت میں اور ہر وقت ضروری سمجھا جا سکے۔ اس کے برعکس جمہوریہ روما حقیقی تھی لیکن یہی صورت سلطنت روما کی بھی تھی جس نے جمہوریہ کی جگہ لے لی تھی۔ ۱۷۸۹ء میں فرانسیسی بادشاہت اتنی غیر حقیقی ہو گئی تھی یعنی یہ کہنا چاہیے کہ ضرورت سے اتنی عاری اور اتنی غیر معقول ہو چکی تھی کہ اس عظیم انقلاب کے ذریعے اس کو تباہ کرنا پڑا جس کا ذکر ہیگل بڑے ولولے اور جوش کے ساتھ کرتا ہے۔ اس لیے اس معاملے میں بادشاہت غیر حقیقی اور انقلاب حقیقی تھا۔ اسی طرح وہ سب جو پہلے حقیقی ہوتا ہے، ارتقا کے دوران غیر حقیقی بن جاتا ہے، اس کی ضرورت، اس کے وجود کا حق اور اس کی معقولیت ختم ہو جاتی ہے۔ اور مرتی ہوئی حقیقت کی جگہ ایک نئی اور زندہ حقیقت لے لیتی ہے۔ پرامن طور پر اگر پرانی حقیقت میں اتنی سمجھ ہو کہ وہ اپنی موت کو جدوجہد کے بغیر مان لے، اور تشدد کے ساتھ اگر وہ اس ضرورت کی مزاحمت کرے۔ اس طرح یہ ہیگلی مقولہ خود ہیگلی جدلیات کے ذریعے اپنا مخالف بن جاتا ہے، یعنی انسانی تاریخ کے شعبے میں جو کچھ حقیقی ہے وقت کے ساتھ غیر معقول ہو جاتا ہے اور اسی لیے وہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے غیر معقول اور پہلے ہی سے غیر معقولیت سے داغدار ہے۔ اور ہر چیز جو لوگوں کے دماغوں میں معقول ہے ضرور حقیقی ہو جاتی ہے، چاہے وہ موجودہ ظاہری حقیقت کی ضد ہی کیوں نہ ہو۔ ہیگلی طریقہ خیال کے تمام قواعد کے مطابق ہر حقیقی چیز کی معقولیت کا دعویٰ ایک اور دعوے میں بدل جاتا ہے، یعنی ہر چیز جس کا وجود ہے وہ فانی ہے۔

ہیگل کے جدلیاتی فلسفے کی صداقت آمیز اہمیت:

لیکن ٹھیک یہی ہیگل فلسفے (یہاں ہم اس فلسفے تک اپنے کو محدود رکھیں گے جو کانٹ کے زمانے سے لے کر ساری فلسفیانہ تحریک کے حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے) کی سچی اہمیت اور اس کا انقلابی کردار ہے کہ اس نے انسانی غور و فکر اور عمل کی پیدا کی ہوئی ساری چیزوں کے قطعی ہونے کے تصور کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ سچائی، جس کا ادراک فلسفہ کا کام ہے، ہیگل کے ہاتھوں میں ایسے مرتب شدہ اذعانی بیانات کا مجموعہ نہیں رہی جسے ایک بار دریافت ہونے کے بعد صرف حفظ کر لینا ہی باقی رہتا ہے۔ اب سچائی خود ادراک کے عمل میں، سائنس کے طویل تاریخی ارتقا میں موجود تھی جو علم کی نچلی سطحوں سے برابر اونچی سطحوں تک پہنچتی جہاں سے وہ کسی نام نہاد مطلق سچائی کو دریافت کر کے آگے نہ جا سکتی ہو اور محض ہاتھ باندھ کر اس مطلق سچائی کو حیرت سے تک سکتی ہو جو اب اس نے حاصل کر لی ہے۔ اور نہ صرف فلسفیانہ بلکہ دوسرے قسم کے علم اور عملی اقدام میں بھی یہی صورت ہے۔ جس طرح علم انسانیت کی کسی کامل معیاری حالت میں مکمل نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا اسی طرح تاریخ بھی یہ نہیں کر سکتی۔ کامل معاشرہ، کامل "ریاست" ایسی چیزیں ہیں جن کا وجود محض خیالی ہو سکتا ہے اس کے برعکس تاریخی لحاظ سے یکے بعد دیگرے آنے والے سارے معاشرتی نظام انسانی سماج کے ارتقا کے لامحدود دھارے ہیں، نیچے سے لے کر اوپر تک محض عبوری منزلیں۔ ہیں ہر منزل ضروری ہے اور اسی لیے اس وقت اور حالات کے لیے حق بجانب ہے جن کی وہ پیداوار ہوتی ہے۔ لیکن نئے اور بلند تر حالات کے سامنے جو خود اس کے بطن میں پرورش پاتے ہیں یہ منزل اپنا جواز اور واجب حیثیت کھو بیٹھتی ہے۔ اس کو زیادہ بلند منزل کے لیے اپنی جگہ چھوڑنی پڑتی ہے اور یہ بھی اپنی باری آنے پر فرسودہ ہو کر فنا ہو جاتی ہے۔ جس طرح بورژوازی بڑے پیمانے کی صنعت، مقابلے اور عالمی منڈی کے ذریعے تمام قائم اور صدیوں سے رائج اداروں کو عملاً ختم کر دیتی ہے، اسی طرح جدلیاتی فلسفہ مختتم اور مطلق سچائی کے تمام نظریات اور اس سے مطابقت رکھنے والے انسانیت کی ساری مطلق حالتوں کے تصورات کو ختم کر دیتا ہے۔ جدلیاتی فلسفے کے لیے کچھ بھی مختتم مطلق اور مقدس

نہیں ہے۔ وہ ہر چیز میں اور ہر چیز کے لازمی عبوری کردار کا انکشاف کرتا ہے۔ ہستی اور نیستی کے متواتر عمل، نیچے سے اوپر کی طرف بلند ہونے کے لامحدود عمل کے سوا اور کوئی چیز اس کے سامنے نہیں ٹھہر سکتی۔ اور خود جدلیاتی فلسفہ سوچ بچار کرنے والے دماغ میں اس عمل کے عکس کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ بہر حال اس کا ایک قدامت پسند پہلو بھی ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ علم اور سماجی تعلقات کی ہر معینہ منزل اپنے وقت اور اپنے حالات میں حق بجانب ہوتی ہے، لیکن اس سے زیادہ نہیں۔ اس تصور کی قدامت پسندی اضافی ہے، اس کی انقلابی کردار مطلق ہے۔ یہ ہے وہ واحد مطلق کردار جس کو جدلیاتی فلسفہ تسلیم کرتا ہے۔

یہاں اس سوال سے بحث کرنا ضروری نہیں ہے کہ آیا نقطہ نظر کا یہ طریقہ فطری سائنس کی موجودہ حالت کے مطابق ہے جو کرہ ارض کے امکانی خاتمے تک کی اور اس کی آبادی کے لیے تو کافی یقین کے ساتھ خاتمے کی پیش گوئی کرتی ہے، چنانچہ وہ تسلیم کرتی ہے کہ انسانیت کی تاریخ کے لیے بھی صرف اوپر جانے والی شاخ ہی نہیں بلکہ نیچے جانے والی شاخ بھی ہوگی۔ بہر حال ہم ابھی ایسے موڑ سے کافی دور ہیں جس پر معاشرہ نشیب کا راستہ اختیار کرے گا اور ہم ہیگلی فلسفے سے اس کی توقع نہیں کرتے کہ وہ ایسے موضوع سے نبٹے گا جو اس زمانے کی فطری سائنس نے ابھی اپنے ایجنڈے پر نہیں رکھا تھا۔

لیکن یہاں یہ کہنا ضروری ہے کہ جن خیالات کا اوپر اظہار کیا گیا ہے ان کو ہیگل نے اتنی واضح شکل میں نہیں پیش کی ہے۔ وہ لازمی نتیجہ ہیں اس کے طریقے کا جسے خود ہیگل نے ایسی وضاحت کے ساتھ کبھی اخذ نہیں کیا۔ اور اس کی سیدھی سادی وجہ یہ تھی کہ وہ کوئی نظام بنانے پر مجبور تھا اور روایتی تقاضوں کے مطابق فلسفے کے ہر نظام کو کسی نہ کسی قسم کی مطلق صداقت پر ہی ختم ہونا چاہیے، اس لیے ہیگل نے چاہے اس بات پر کتنا زور دیا ہو، خصوصاً اپنی "منطق" میں، کہ یہ ابدی صداقت منطقی یا تاریخی عمل کے سوا اور کچھ نہیں ہے، پھر بھی وہ اس عمل کو کوئی انجام مہیا کرنے پر مجبور تھا کیونکہ اسے اپنے نظام کو کسی نہ کسی نقطے پر ختم کرنا ہی تھا۔ اپنی "منطق" میں وہ اس انجام کو پھر ابتدا بنا سکتا ہے کیونکہ یہاں انجام کا نقطہ، مطلق خیال (جو محض اس لیے مطلق ہے کہ ہیگل کو اس کے بارے میں مطلقاً کچھ کہنا نہیں ہے)

اپنے کو "بیگانہ کر لیتا" ہے یعنی اپنے کو فطرت میں بدل لیتا ہے اور بعد میں ذہن میں یعنی غور و فکر اور تاریخ میں پھر اپنی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ لیکن پورے فلسفے کے آخر میں آغاز کی طرف ایسی واپسی صرف ایک طریقے سے ممکن ہے یعنی تاریخ کے انجام کو اس طرح تصور کرنے سے کہ انسانیت ٹھیک اس مطلق خیال کے ادراک تک پہنچتی ہے اور اعلان کرتی ہے کہ مطلق خیال کے اس ادراک کی حد ہیگل کا فلسفہ ہے۔ لیکن اس کا مطلب ہیگلی نظام کے سارے اذعانی مافیہ کو مطلق سچائی مان لینا اور اس کے جدلیاتی طریقے کے متضاد ہونا تھا جو ہر قسم کی اذعانیت کو مسترد کرتا ہے۔ اس طرح قدامت پرست پہلو کی راکھ تلے انقلابی پہلو کی آگ بجھ جاتی ہے۔ اس کا اطلاق نہ صرف فلسفیانہ ادراک کے شعبے پر بلکہ تاریخی عمل پر ہوتا ہے۔ انسانیت، جو ہیگل کی شخصیت میں مطلق خیال کو مرتب کرنے کے نقطے تک پہنچی ہے عمل میں بھی ضرور اس حد تک پہنچی ہوگی کہ وہ اس مطلق خیال کو حقیقت کا جامہ پہنا سکے۔ اس لیے مطلق خیال اپنے ہم عصروں سے بہت زیادہ عمل سیاسی مطالبات نہیں کرتے۔ چنانچہ ہم "فلسفہ قانون" نامی کتاب کے آخر میں دیکھتے ہیں کہ مطلق خیال کو حکمراں پرستوں پر مبنی ایسی بادشاہت میں بروئے کار لانا ہے جس کے بے سود وعدے فریڈرک ولہلم سوم نے اپنی رعایا سے بار بار کیے تھے یعنی مالک طبقات کی محدود، معتدل اور بالواسطہ حکمرانی جو اس زمانے کے پیٹی بورژوا جرمن حالات کے لیے مناسب تھی۔ مزید برآں اشرافیہ کی ضرورت قیاسی انداز میں پیش کی گئی ہے۔

اسی لیے اس نظام کی اندرونی ضروریات اس بات کی وضاحت کے لیے کافی ہیں کہ ایک بھرپور انقلابی طریقہ غور و فکر سے کس طرح انتہائی پھیکا سیاسی نتیجہ برآمد ہوا۔ درحقیقت اس نتیجے کی یہ مخصوص شکل اس سے پیدا ہوتی ہے کہ ہیگل جرمن تھا اور اپنے ہم عصر گوئٹے کی طرح اس کے پیچھے بھی تنگ نظری کی چھوٹی سی دم لٹک رہی تھی۔ ان میں سے ہر ایک اپنے شعبے میں زبردست عالم تھا، پھر بھی ان میں سے کوئی بھی جرمن تنگ نظری سے اپنا پیچھا نہیں چھڑا سکا تھا۔

ہیگل کے نظر فکر کی عالمگیر وسعت:

بہر حال ان تمام باتوں نے اس میں رکاوٹ نہیں ڈالی کہ ہیگلی نظام ایسے وسیع حلقے پر پھیل جائے جو اس پہلے کوئی نظام نہیں کر سکا تھا۔ اور اس حلقے میں ہیگل کے نظام نے فکر کی دولت کو جتنا فروغ دیا وہ آج تک حیرت انگیز ہے۔ ذہن کے مظاہر (جن کو ذہن کی جنینیات اور معدومیات کے متوازی کہا جا سکتا ہے، یا اس انفرادی شعور کی عکاسی کہا جا سکتا ہے جو اپنے ارتقا کے دوران مختلف منزلوں سے گزر چکا ہے اور جن کو ان منزلوں کے مختصر نمونوں کی حیثیت دی جاتی ہے جن سے انسان کا شعور تاریخ کے دوران گزرا ہے) منطق، فلسفہ فطرت، ذہن کا فلسفہ (موخذ الذکر کی توضیح اس کے علیحدہ تاریخی ذیلی شعبوں میں یعنی تاریخ قانون اور مذہب کے فلسفے، فلسفے کی تاریخ اور جمالیات وغیرہ میں اس کی گئی ہے)۔ ان سب مختلف تاریخی شعبوں میں سے ہیگل نے ہر ایک کے اندر ارتقا کے رائج رشتے کو دریافت کرنے اور دکھانے کی کوشش کی اور چونکہ وہ نہ صرف تخلیقی جوہروں کا مالک تھا بلکہ زبردست انسائیکلوپیڈیا معلومات رکھنے والا بھی اس لیے اس نے ہر میدان میں عہد ساز رول ادا کیا۔ یہ بات بجائے خود ظاہر ہے کہ "نظام" کی ضروریات کی بنا پر اس کو اکثر زبردستی ایسی توجیہیں کرنی پڑی جن کے بارے میں اس کے کوتاہ قامت مخالف آج تک چاؤں چاؤں کرتے ہیں۔ لیکن یہ توجیہیں تو اس کے کام کے صرف ڈھانچے اور پاڑ ہیں۔ اگر کوئی یہاں ناحق وقت نہ ضائع کر کے عالیشان عمارت کے اندر چلا جائے تو اس کو ایسے بے شمار خزانے ملیں گے جن کے قدر و قیمت آج بھی کم نہیں ہوئی ہے۔ تمام فلسفیوں کے لیے "نظام" ہی فانی چیز ہے اور محض اس لیے کہ وہ ذہن انسانی کی لافانی خواہش سے پیدا ہوتا ہے یعنی تمام تضادات پر قابو پانے کی خواہش سے۔ لیکن اگر تمام تضادات سے ہمیشہ کے لیے جبت لیا جاتا ہے تو ہم نام نہاد مطلق سچائی تک پہنچ جاتے یعنی دنیا کی تاریخ اپنی آخری حد تک پہنچ جاتی۔ مگر اس کو جاری رہنا ہے اگرچہ اس کے کرنے کو کچھ نہیں رہ جاتا ہے۔ اور اگر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں (اور اس کو سمجھنے میں خود ہیگل سے زیادہ کسی اور نے نہیں مدد دی ہے) کہ اس طرح بیان کیے ہوئے فلسفے کے فریضے کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ واحد فلسفی

وہ کارنامہ کرے جو پوری نسل انسانی اپنے ترقی پذیر ارتقا کے دوران کر سکتی ہے۔ اگر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں تو پھر لفظ کے پرانے معنی میں سارے "فلسفے" کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اب آدمی "مطلق سچائی" کا پیچھا چھوڑ دیتا ہے جو اس راستے میں اور کسی واحد شخص کے لیے حاصل نہیں کی جا سکتی۔ اس کے بجائے وہ اثباتی سائنسوں کے راستے پر چل کر اور ان سائنسوں کے نتائج کی جدلیاتی غور و فکر کی مدد سے تعمیم کر کے قابل حصول نسبتی سچائی کی تلاش کرتا ہے۔ بہر نوع، ہیگل کے ساتھ فلسفے کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ایک طرف تو اس وجہ سے کہ اس کا نظام فلسفے کے پورے ارتقا کا شاندار نچوڑ ہے اور دوسری طرف اس وجہ سے کہ اس نے اگرچہ غیر شعوری طور مگر پھر بھی ہمیں نظاموں کی بھول بھلیوں سے نکال کر دنیا کے حقیقی اور اثباتی علم کا راستہ دکھایا۔

جرمنی میں ہیگل کے فلسفہ کے گہرے اثرات:

یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ جرمنی کی فضا پر جہاں فلسفے کا ہلکا سا رنگ تھا ہیگلی نظام نے کتنا زبردست اثر ڈالا ہوگا۔ یہ ایک فاتحانہ جلوس تھا جو دسیوں سال تک متواتر جاری رہا اور جو ہیگل کی موت (۱۸۳۱) کے بعد بھی نہیں رکا۔ اس کے برعکس ٹھیک ۱۸۳۰ء سے ۱۸۴۰ء تک ہیگلیت کا قطعی راج رہا اور وہ کم و بیش مخالفین تک میں بھی پھیل گیا۔ ٹھیک اسی زمانے میں ہیگلی خیالات، شعوری یا غیر شعوری طور پر، انتہائی نوع بنوع سائنسوں میں در آئے حتیٰ کہ مقبول عام ادب اور روزانہ اخبار بھی متاثر ہوئے جن سے اوسط درجے کے "تعلیم یافتہ شعور" والے اپنی ذہنی غذا حاصل کرتے ہیں لیکن سارے محاذ پر یہ فتح محض اندرونی جدوجہد کا پیش خیمہ تھی۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہیگل کی تعلیمات نے، مجموعی طور پر، اپنے اندر انتہائی مختلف نوعیت کی پارٹیوں کے عملی نظریات کے لیے گنجائش چھوڑی۔ اس زمانے کے جرمنی نظریاتی زندگی میں دو سب سے زیادہ عملی اہمیت رکھتی تھیں۔ مذہب اور سیاست۔ جو بھی ہیگلی نظام پر خاص زور دیتا تھا وہ ان دونوں شعبوں میں کافی قدامت پرست ہو سکتا تھا اور جو بھی جدلیاتی طریقے کو بنیادی چیز سمجھتا تھا وہ سیاست اور مذہب دونوں میں انتہائی حزب مخالف

کا آدمی ہوسکتا تھا۔ خود ہیگل بھی اپنی تصانیف میں اکثر انقلابی غصے سے پھوٹ پڑنے کے باوجود، مجموعی طور سے قدامت پرستی کی طرف زیادہ جھکا ہوا تھا اس میں شک نہیں کہ اس کو اپنے طریقے کے مقابلے میں اپنے نظام کے لیے کہیں ''زیادہ سر مغزی'' کرنی پڑی تھی۔ چوتھی دھائی ختم ہونے تک اس کے کتب خیال میں پھوٹ زیادہ سے زیادہ نمایاں ہوتی گئی۔ بائیں بازو کے نام نہاد نوجوان ہیگلی کٹر مذہب پرستوں اور جاگیردار رجعت پرستوں کے خلاف اپنی جدو جہد کے دوران رفتہ رفتہ اس زمانے کے فوری مسائل کے بارے میں اپنی فلسفیانہ بے اعتنائی کا رویہ ترک کرتے گئے جس کی بدولت ان کی تعلیم ابھی تک ریاست کے لیے قابل برداشت تھی حتیٰ کہ اس کو حکومت کی سرپرستی بھی حاصل تھی۔ اور جب ۱۸۴۰ء میں فریڈرک ولہلم چہارم کے ساتھ کٹر مذہب پرستی اور مطلق جاگیردارانہ رجعت پرستی بھی تخت نشین ہوئیں تو کھلی جانب داری ناگزیر ہوگئی۔ لڑائی اب بھی فلسفیانہ اسلحہ سے ہی لڑی جارہی تھی لیکن مجرد فلسفیانہ مقاصد کے لیے نہیں۔ وہ براہ راست روایتی مذہب اور موجودہ ریاست کی تباہی کے لیے تھی۔ اور اگر Deutsche jahrbucher (۸۰) میں عملی مقاصد ابھی تک زیادہ تر فلسفے کے بھیس میں پیش کیے جارہے تھے تو ۱۸۴۲ء میں Rheinische Zeitung (۸۱) میں نوجوان ہیگلیوں کے کتب نے براہ راست اس کا اظہار کیا کہ وہ ابھرتی ہوئی ریڈیکل بورژوازی کے فلسفے کا حامل ہے اور فلسفے کی ہلکی نقاب صرف سنسر شپ کو دھوکا دینے کے لیے استعمال کر رہا ہے۔

اس عہد میں مذہب بیزاری کی رو:

بہر حال، اس زمانے میں سیاست کا میدان بہت پرخار تھا اور اس لیے خاص لڑائی کا رخ مذہب کے خلاف تھا۔ یہ لڑائی خصوصاً ۱۸۴۰ء سے، بالواسطہ سیاسی بھی تھی۔ اشٹراؤس کی کتاب ''مسیح کی زندگی'' نے جو ۱۸۳۵ء میں شائع ہوئی، اس کے لیے پہلی ترغیب فراہم کی۔ اس میں انجیلی اساطیر کی تشکیل کا جو نظریہ مرتب کیا گیا تھا بعد کو اس کی مخالفت برونو باؤیر نے کی اور اس کا ثبوت دیا کہ انجیلی قصوں کا پورا سلسلہ خود ان کے مصنفوں نے گھڑا ہے۔ اشٹراؤس اور باؤیر کے درمیان یہ بحث فلسفے کے بھیس میں ''خود آگاہی'' اور ''مادہ'' کے

درمیان لڑائی کی حیثیت سے چلتی رہی۔ اس سوال کو کہ آیا انجیل میں معجزوں کی کہانیاں برادری کے سینے کے اندر غیر شعوری روایتی اساطیری تخلیق کے ذریعے پیدا ہوئیں یا ان کو خود اہل انجیل نے گھڑ لیا تھا، بڑھا کر یہ سوال بنا لیا گیا کہ آیا دنیا کی تاریخ میں فیصلہ کن کارگر طاقت "مادہ" ہے یا "خود آگاہی"۔ آخر میں اس زمانے کے نزاع کا پیغمبر اشٹیرز میدان میں اترا (باکونین نے اس سے بہت کچھ لیا ہے) اور اعلیٰ "خود آگاہی" پر اپنی اعلیٰ "انا" کو فوقیت دی (۸۲)۔

ہیگلی مکتب کے زوال کے عمل کے اس پہلو پر ہم مزید غور نہیں کریں گے۔ ہمارے لیے یہ بات زیادہ اہم ہے کہ سب سے زیادہ باعزم نوجوان ہیگلیوں کا بڑا حصہ، اثباتی مذہب کے خلاف اپنی لڑائی کی عملی ضروریات کی وجہ سے اینگلو فرانسیسی مادیت کی طرف واپس جانے پر مجبور ہوا یہاں ان کا ٹکراؤ اپنے مکتب کے نظام سے ہو گیا۔ مادیت فطرت کو واحد حقیقت گردانتی ہے جب کہ ہیگلی نظام میں فطرت محض مطلق خیال کی "بیگانگی" کی نمائندگی کرتی ہے یعنی یہ کہنا چاہیے خیال کی گراوٹ کی۔ بہر نوع، غور و فکر اور اس کا پھل یعنی خیال یہاں اولین حیثیت رکھتا ہے اور فطرت ماخوذ ہے جس کا وجود محض خیال کی کرم فرمائی کی وجہ سے ہے۔ اور اس تضاد کے بھنور میں پھنس کر نوجوان ہیگلی ڈوبتے اور ابھرتے رہے۔

فائر باخ کی کتاب "مسیحیت کا جوہر" کے اپنے عہد پر اثرات:

پھر فائر باخ کی کتاب "مسیحیت کا جوہر" شائع ہوئی۔ ایک کاری ضرب کے ساتھ اس نے تضاد کی جان نکال دی اور چین چناں کے بغیر پھر مادیت کو تخت نشین کر دیا۔ فطرت کا وجود ہر فلسفے سے آزاد ہے۔ یہ وہ بنیاد ہے جس پر ہم، سارے انسان جو خود فطرت کی پیداوار میں پلے بڑھے ہیں۔ فطرت اور انسان کے باہر کسی چیز کا وجود نہیں ہے اور ہمارے مذہبی توہمات نے جو اعلیٰ ہستیاں تخلیق کی ہیں وہ صرف ہمارے اپنے جوہر کا خیالی عکس ہیں طلسم توڑ دیا گیا۔ "نظام" کا بھانڈا پھوڑ کر اس کو الگ پھینک دیا گیا اور یہ دکھا کر کہ تضاد کا وجود صرف ہمارے تصور میں ہے اس کو ختم کر دیا گیا۔ اس کتاب کا کیسا نجات دلانے والا اثر

ہوا اس کو وہی اچھی طرح سمجھ سکتا ہے جو خود اس تجربے سے گزر چکا ہو۔ ایک عام جوش و ولولہ پھیل گیا اور ہم سے یکدم فائرباخ کے چیلے بن گئے۔ کس جوش کے ساتھ مارکس نے نئے نظریے کا خیر مقدم کیا اور (تمام تنقیدی تحفظات کے باوجود) وہ اس سے کتنے متاثر ہوئے اس کو "مقدس خاندان" پڑھ کر سمجھا جا سکتا ہے۔

فائرباخ کی کتاب کی خامیوں تک نے اس کے فوری تاثر میں اضافہ کیا۔ اس کے ادبی اور کبھی کبھی بلند بانگ اسلوب نے اس کو پبلک میں بڑے پیمانے پر مقبول بنایا۔ بہر حال یہ کتاب سالہا سال کے مجرد اور دقیق ہیگلی انداز کے بعد خوش کن تھی۔ یہی اس کتاب میں محبت کی مبالغہ آمیز پرستش کے بارے میں بھی کہا جا سکتا ہے جس کو "خالص غور و فکر" کی ناقابل برداشت فرماں روائی کے بعد معاف تو کیا جا سکتا ہے لیکن جائز نہیں قرار دیا جا سکتا۔ پھر بھی ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ فائرباخ کی ٹھیک ان ہی دو کمزوریوں کو اپنے نقطۂ آغاز کی حیثیت سے "سچے سوشلزم" نے لے لیا جو ۱۸۴۴ء سے "تعلیم یافتہ" جرمنی میں وبا کی طرح پھیل رہا تھا، اور جس نے سائنسی معلومات کے بجائے ادبی جملے، پیداوار کی معاشی تبدیلی کے ذریعے پرولتاریہ کی نجات کے بجائے "محبت" کے ذریعے انسانیت کی آزادی پیش کی۔ مختصر یہ کہ اس نے اپنے کو ان سر چکرا دینے والی حسین تحریروں اور محبت کے سیلاب میں ڈبو دیا جن کی حقیقی مثال ہیر کارل گرون کی تحریروں سے ملتی ہے۔

ایک اور بات جو ہمیں نہ بھولنا چاہیے یہ ہے کہ ہیگلی مکتب تو منتشر ہو گیا لیکن ہیگلی فلسفہ تنقید سے زیر نہیں کیا جا سکا۔ اشٹراؤس اور باؤیر دونوں نے اس کا ایک ایک سرا تھام کر ان کو ایک دوسرے کے خلاف مناظرے کے اسلحہ کی طرح استعمال کیا۔ فائرباخ نے نظام کو توڑ کر مسترد کر دیا۔ لیکن کسی فلسفے کو محض یہ کہہ کر نہیں ختم کیا جا سکتا کہ وہ غلط ہے۔ ہیگلی فلسفے جیسی زبردست تخلیق، جس نے قوم کی ذہنی ترقی پر اتنا زبردست اثر ڈالا تھا، محض نظر انداز کر کے ختم نہیں کی جا سکتی تھی۔ اسے تو اسی کے مخصوص معنی میں "اتار پھینکنا" تھا یعنی اس کی ہیئت کو تنقید کے ذریعے نکال پھینکنا اور اس نے جو نیا مواد حاصل کیا تھا اس کو محفوظ رکھنا۔ یہ کیسے کیا گیا ہم ذیل میں دیکھیں گے۔

لیکن اس دوران میں ۱۸۴۸ء کے انقلاب نے سارے فلسفے کو اسی درشتی سے دور دھکیل دیا جس طرح فائر باخ نے ہیگل کو دھکیلا تھا اور اس عمل میں خود فائر باخ بھی پس منظر میں دھکیل دیا گیا۔

(۲)

تمام فلسفے کا خصوصاً نئے فلسفے کا عظیم اور بنیادی سوال غور و فکر اور ہستی کے تعلق کا ہے۔ بہت ابتدائی زمانے سے جب لوگ اپنی جسمانی ساخت سے قطعی نابلد تھے، خواب میں شبیہوں (۱) کو دیکھ کر یہ یقین کرنے لگے کہ ان خیالات اور احساسات ان کے جسموں کی نہیں بلکہ ایک خاص روح کی سرگرمیاں ہیں جو جسم کے اندر رہتی ہے اور موت ہونے پر اس کو چھوڑ دیتی ہے۔ اس وقت سے لوگ روح اور خارجی دنیا کے درمیان تعلق کے بارے میں سوچنے پر مجبور ہوئے۔ اگر موت ہونے پر روح جسم کو چھوڑ کر زندہ رہتی ہے تو پھر اس کے لیے ایک اور خاص موت ایجاد کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ اس طرح روح کے لافانی ہونے کا خیال پیدا ہوا جو ارتقاء کی اس منزل پر کوئی تسکین بخش بات نہیں کی جاتی بلکہ ایسی تقدیر جس کے خلاف لڑنا بے سود تھا اور اکثر جیسا کہ یونانیوں میں رائج تھا، وہ اس کو ایک قطعی بدقسمتی خیال کرتے تھے۔ تسکین حاصل کرنے کی مذہبی خواہش وہ سبب نہیں تھی جس وجہ سے شخصی لافانیت کا اکتا دینے والا تصور پیدا ہوا بلکہ اس کا سبب یہ سادہ سی حقیقت تھی کہ عام طور پر روح کی موجودگی تسلیم کر کے لوگ اپنی عام اور ہمہ گیر جہالت کی وجہ سے اس بات کو حل نہیں کر سکتے تھے کہ جسم کی موت کے بعد روح کا کیا ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح قدرتی طاقتوں کو انسانی جامہ پہنا کر پہلے دیوتا ظہور میں لائے گئے۔ اور مذاہب کے مزید ارتقا میں یہ دیوتا زیادہ سے زیادہ ماورائے دنیاوی شکل اختیار کرتے گئے یہاں تک کہ آخر کار ایک تجریدی (میں اس کو تقریباً تقطیری

(۱) وحشیوں اور نیم وحشیوں میں یہ خیال ابھی تک عام ہے کہ جو انسانی شبیہیں خواب میں دکھائی دیتی ہیں وہ ایسی روحیں ہیں جنھوں نے عارضی طور پر اپنے جسموں کو چھوڑ دیا ہے۔ سو وہ آدمی جو خواب دیکھتا ہے خواب میں آنے والی شبیہوں کے اقدامات کا ذمہ دار ہے۔ مثلاً ق ایم تھرن نے یہ عقیدہ ۱۸۸۴ء میں گوی آنا کے انڈین لوگوں میں رائج پایا

کہہ سکتا ہوں) عمل کے ذریعے جو قدرتی طور پر انسان کے ذہنی ارتقا کے دوران ہوا بہت سے کم و بیش محدود دیوتاؤں اور مساوی طور پر ایک دوسرے کو محدود کرنے والے دیوتاؤں کے درمیان سے لوگوں کے ذہنوں میں وحدانی مذاہب کے واحد اور غیر معمولی خدا کا خیال ابھرا۔

اس طرح غور و فکر سے ہستی کے تعلق کا اور روح کے فطرت سے تعلق کے سوال (جو پورے فلسفے کا اہم ترین سوال ہے) کی جڑیں مذہب کے مقابلے میں وحشیانہ تنگ نظری اور جہالت کے تصورات میں زیادہ گہری ہیں۔ لیکن اس سوال کو پہلی بار انتہائی شدت کے ساتھ صرف اس وقت پیش کیا جا سکا اور وہ اپنی پوری اہمیت حاصل کر سکا جب یورپ کی آبادی مسیحی قرون وسطیٰ کے طویل خواب گراں سے بیدار ہوئی۔ ہستی کے تعلق سے غور و فکر کی حالت کا سوال۔ جس نے برمحل تذکرہ قرون وسطیٰ کے علم کلام (Scholasticism) میں بڑا اہم رول ادا کیا۔ اس سوال نے کہ کون چیز اولین ہے روح یا فطرت کلیسا کے برخلاف زیادہ شدید صورت اختیار کر لی کہ آیا خدا نے دنیا کی تخلیق کی یا وہ ابد سے ہی موجود تھی؟

فلسفہ دانوں نے اس سوال کے جو جواب دیے ان کی وجہ سے وہ دو بڑے گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ وہ فلسفی جو روح کو فطرت کے مقابلے میں اولین سمجھتے تھے اور اس طرح آخر کار دنیا کی تخلیق کو کسی نہ کسی صورت میں مانتے تھے عینیت کے گروہ میں تھے اور ان کی تحریروں میں، مثلاً ہیگل کے یہاں، یہ تخلیق اکثر عیسائیت سے بھی زیادہ پیچیدہ اور لغو بن گئی۔ دوسرے فلسفی جو فطرت کو اولین سمجھتے تھے مادیت کے مختلف مکاتیب سے تعلق رکھنے والے تھے۔

عینیت اور مادیت کو کوئی دیگر مفہوم دینے کے نتائج:

عینیت اور مادیت کے یہ دو لفظ دراصل اس کے سوا اور کچھ نہیں ظاہر کرتے اور یہاں بھی یہ کسی دوسرے مفہوم میں نہیں استعمال کیے گئے ہیں۔ ان کو کوئی دوسرے معنی دینے سے کیا گڑبڑ ہوتی ہے یہ ہم ذیل میں دیکھیں گے۔

لیکن غور و فکر اور ہستی کے تعلق کے سوال کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ جو دنیا ہمارے چاروں طرف ہے اس سے ہمارے خیالات کا کیا تعلق ہے؟ کیا ہمارا غور و فکر حقیقی دنیا کے ادراک کی صلاحیت رکھتا کیا ہم حقیقی دنیا کے متعلق اپنے خیالات اور تصورات میں حقیقت کی صحیح عکاسی کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ فلسفیانہ زبان میں اس سوال کو غور و فکر اور ہستی کی مطابقت کا سوال کہتے ہیں اور فلسفیوں کی غالب اکثریت اس سوال کا جواب اثبات میں دیتی ہے۔ مثلاً ہیگل کے یہاں اس کی تصدیق بجائے خود صاف ہے کیونکہ بقول ہیگل ہم حقیقی دنیا میں جس چیز کا ادراک کرتے ہیں وہ اس کا فکری مافیہ ہی ہے، جس کی بدولت دنیا بتدریج مطلق خیال کی حقیقی شکل اختیار کرتی ہے ۔اس مطلق خیال کا وجود کہیں ابد سے دنیا سے آزاد اور دنیا سے پہلے تھا۔ یہ بات کسی مزید ثبوت کے بغیر ظاہر ہے کہ فکر ایسے مافیہ کا علم حاصل کر سکتی ہے جو ابتداء سے ہی فکری مافیہ ہو۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ یہاں جو کچھ ثابت کرنا ہے وہ پہلے ہی سے خاموشی کے ساتھ مقدمے کے اندر پنہاں ہے۔ لیکن اس بات نے ہیگل کو غور و فکر اور ہستی کی مطابقت کے بارے میں ثبوت کے ذریعے یہ مزید نتیجہ اخذ کرنے سے نہیں روکا کہ اس کا فلسفہ، چونکہ وہ اس کے خیال میں صحیح ہے اور غور و فکر اور ہستی کی مطابقت کو اپنے جواز کا ثبوت اس طرح دینا چاہیے کہ انسانیت اس کے فلسفے کو فوراً نظریے سے عمل میں تبدیل کر دیا اور ساری دنیا کو ہیگلی اصولوں کی بنا پر بدل دیا جائے۔ یہ ایک ایسا واہمہ ہے جس میں ہیگل کے ساتھ تقریباً سب ہی فلسفی مبتلا ہوتے ہیں۔

ان کے علاوہ فلسفیوں کا ایک اور گروہ بھی ہے جو دنیا کے کسی ادراک یا کم از کم جامع ادراک کے امکان پر شک کرتے ہیں۔ ان جدید فلسفیوں میں سے ہیوم اور کانٹ ہیں جنھوں نے فلسفیانہ ارتقا میں اہم رول ادا کیا ہے۔ جہاں تک عینیت پرست نقطہ نظر سے ممکن تھا اس خیال کی تردید میں اہم ترین بات ہیگل کہہ چکا ہے۔ اس میں فائر باخ نے جو مادی اضافے کیے ہیں ان میں گہرائی کم اور لطافت زیادہ ہے ان کی اور تمام دوسرے فلسفیانہ جھلوں کی انتہائی مؤثر تردید عمل سے یعنی تجربے اور صنعت سے ہوتی ہے۔ اگر ہم قدرتی

عمل کے بارے میں اپنی سمجھ بوجھ کی صحت کو اسے غور کر کے ثابت کر سکیں، اس کو اپنے حالات سے علیحدہ کر کے اور پھر اس کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کر سکیں تو اس سے کانٹ کی ناقابل گرفت "شے بالذات" ختم ہو جاتی ہے۔ پودوں اور جانوروں کے اجسام میں پیدا ہونے والے کیمیائی مادے اس وقت تک "اشیائے بالذات" رہے جب تک نامیاتی کیمیا نے ان کو یکے بعد دیگرے بنانا شروع نہیں کیا جس کے بعد "شے بالذات" شے ہمارے واسطے بن گئی۔ مثلاً مجیٹھ رنگنے والا مادہ آلیزارین جواب ہم کھیتوں میں مجیٹھ اگا کر اس کی جڑوں سے نہیں حاصل کرتے بلکہ اس کو زیادہ سستا اور آسانی سے تارکول سے بنا لیتے ہیں۔ تین صدیوں تک کوپرنیکس کا نظام شمسی ایک مفروضہ رہا، اگر چہ وہ یقین کی اونچی منزل میں تھا لیکن تھا مفروضہ ہی۔ جب لے وریئے نے اس نظام کی مہیا کی ہوئی معلومات کے ذریعے نہ صرف ایک انجانے سیارے کی موجودگی کا نتیجہ اخذ کیا بلکہ اس جگہ کا بھی حساب لگا لیا جو اس سیارے کی لازمی طور سے آسمان پر ہونی چاہیے اور گالے نے جب واقعی اس سیارے کو پالیا (۸۳) تو کوپرنیکس کا نظام پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا۔ پھر بھی اگر نو کانٹی جرمنی میں کانٹ کے نظریے کو اور لاادریت پرست انگلستان میں ہیوم کے نظریے کو (جو وہاں دراصل کبھی ختم نہیں ہوا تھا) دوبارہ زندہ کرنے کے لیے اس کے باوجود کوشاں ہیں کہ ان دونوں کی نظریاتی اور عملی تردید مدتوں ہوئے کی جا چکی ہے تو یہ سائنسی لحاظ سے رجعت اور عملی لحاظ سے دنیا کے سامنے مادیت سے مکر رہ کر اس کو شرما حضوری چپکے سے تسلیم کرنا ہے۔

لیکن اس زمانے کے دوران دیکارت سے لے کر ہیگل تک اور ہوبس سے لے کر فائرباخ تک فلسفیوں نے محض خالص غور و فکر کی طاقت سے ہی ولولہ حاصل نہیں کیا جیسا کہ وہ سمجھتے تھے۔ اس کے برعکس، جس چیز نے ان کو سب سے زیادہ آگے کی طرف دھکیلا وہ فطری سائنس اور صنعت کی ترقی کی طاقتور اور روز افزوں تیز ہونے والی روتھی۔ مادیت پسندوں کے یہاں یہ بات سطح پر ہی دیکھی جا سکتی تھی لیکن عینیت پرست نظاموں نے بھی اپنے کو زیادہ سے زیادہ مادی مواد سے بھر لیا اور روح اور مادے کے درمیان تضاد کو عقیدۂ ہمہ اوست کے ذریعے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرنے لگے۔ اس طرح بالآخر ہیگلی نظام

صرف ایسی مادیت کی نمائندگی کرتا ہے جس کو طریقے اور مواد میں عینیت پرست لحاظ سے الٹا کر دیا گیا ہے۔

اس لیے یہ بات قابل فہم ہے کہ اشعار کے نے فائر باخ کی خصوصیات کا جائزہ لیتے ہوئے سب سے پہلے غور وفکر اور ہستی کے تعلق کے بنیادی سوال پر فائر باخ کے رویے کی چھان بین کی ہے۔ مختصر تمہید کے بعد، جس میں قبل کے فلسفیوں کے (خصوصاً کانٹ کے زمانے سے) خیالات غیر ضروری بوجھل فلسفیانہ زبان میں پیش کیے گئے ہیں اور ہیگل کو، اس کی تصانیف کے بعض حصوں تک بہت رسمی طور پر سے محدود رہ کر اس سے کہیں کم جگہ دی گئی ہے جتنی اس کے لیے ضروری تھی، فائر باخ کی "مابعد الطبیعیات" کے ارتقا کے دھارے کا ایک تفصیلی بیان دیا گیا ہے، کس طرح اس دھارے کی عکاسی اس فلسفی کی متعلقہ تحریروں سے متواتر ہوتی ہے۔ اس بیان کو بڑی محنت اور وضاحت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ صرف یہ کہ پوری کتاب کی طرح یہ حصہ بھی ایسی بوجھل فلسفیانہ لفاظی سے بھرا ہوا ہے جو ہر جگہ ناگزیر نہ تھی۔ اور اس کا مصنف ایک ہی مکتب فکر کی یا خود فائر باخ کی اصطلاحوں تک جتنا کم اپنے کو محدود رکھتا ہے اور جتنا ہی زیادہ وہ بہت سے مختلف رجحانات کی اصطلاحوں کو اس میں ٹھونستا ہے خصوصاً ایسے رجحانات کو جو اب ضرورت سے زیادہ پھیلے ہوئے ہیں اور اپنے کو فلسفیانہ کہتے ہیں، اتنا ہی اس کی محنت کا نتیجہ الٹا پلٹا ہوتا ہے۔

فائر باخ کے فکری ارتقاء کے وسائل واسباب:

فائر باخ کے ارتقا کا راستہ ایک ہیگلی سے (یہ سچ ہے کہ وہ کٹر ہیگلی کبھی نہیں تھا) مادیت پسندی کی طرف ہے، ایک ایسا ارتقا جس نے ایک واضح منزل پر پہنچ کر اپنے مقدم کے عینیت کے نظام سے اس کی مکمل علیحدگی کو ضروری بنا دیا۔ آخر کار فائر باخ نے نا قابل مزاحمت قوت کے ساتھ یہ سمجھ لیا کہ ہیگل نے دنیا سے قبل "مطلق خیال" کے وجود دنیا کے وجود سے پہلے "منطقی مدارج کے ماقبل وجود" کے بارے میں جو کہا ہے وہ ماورائے دنیاوی خالق کے وجود کے عقیدے کی واہیانہ باقیات کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ یہی مادی، حسیاتی طور پر قابل ادراک دنیا جس میں ہم رہتے ہیں واحد حقیقی دنیا ہے اور یہ کہ ہمارا شعور

اور غور و فکر خواہ وہ کتنے ہی بالائے حس سے نظر آئیں، مادی اور جسمانی عضو یعنی۔ دماغ کی پیداوار ہیں۔ مادہ ذہن کی پیداوار نہیں ہے لیکن ذہن خود مادے کی محض بلند ترین پیداوار ہے۔ یہ بلاشبہ خالص مادیت ہے۔ لیکن یہاں تک پہنچ کر فائر باخ اچانک رک جاتا ہے وہ مروجہ فلسفیانہ تعصب پر قابو نہیں پا سکتا، اس تعصب پر جو مادیت کے نفس کے خلاف نہیں بلکہ اس کے نام کے خلاف ہے وہ کہتا ہے:

''میرے لیے مادیت انسانی جوہر اور علم کی عمارت کی بنیاد ہے لیکن میرے لیے وہ ایسی چیز یعنی بذات خود عمارت نہیں ہے جو وہ عضویات اور قدرتی سائنس کے ماہروں کے لیے بحدود معنی میں ہے مثلاً مولے شوٹ کے لیے اور جوان کے نقطہ نظر اور مہارت کے لحاظ سے قطعی ہے۔ میں پیچھے جاتے ہوئے مادیت پسندوں سے بالکل متفق ہوں لیکن آگے جاتے ہوئے میں ان کے ساتھ نہیں ہوں''(۸۳)

یہاں فائر باخ مادے اور ذہن کے درمیان تعلق رکھنے والے واضح نظریے پر مبنی ایک عام تصور کائنات کی حیثیت سے مادیت کو اور اس مخصوص شکل کو گڈمڈ کر دیتا ہے۔ جس میں اس تصور کائنات کا اظہار ایک واضح تاریخی منزل پر یعنی اٹھارویں صدی میں ہوا۔ مزید برآں وہ اس کو اس سطحی اور بگاڑی ہوئی شکل سے بھی گڈمڈ کرتا ہے جس میں ۱۸ ویں صدی کی مادیت فطرت پرستوں اور ڈاکٹروں کے دماغوں میں آج تک چلی آ رہی ہے، وہ شکل جس کی تبلیغ چھٹی دھائی میں سفری مبلغین بیوختر، فوگٹ اور مولے شوٹ نے کی تھی۔ لیکن ٹھیک عینیت کی طرح مادیت بھی ارتقا کی سلسلے وار منزلوں سے گزری ہے۔ ہر عہد ساز دریافت کے ساتھ حتیٰ کہ فطری سائنس کے شعبے میں بھی مادیت کو اپنی شکل بدلنی پڑی ہے۔ اور تاریخ کی مادی نقطہ نظر سے وضاحت ہونے کے بعد یہاں بھی مادیت کی ترقی کی ایک نئی شاہراہ کھل گئی ہے۔

گذشتہ صدی کی مادیت سے موازنہ:

پچھلی صدی کی مادیت زیادہ تر میکانکی تھی کیونکہ اس وقت تمام فطری سائنسوں میں صرف میکانیات اور در حقیقت وہ بھی صرف ٹھوس اجسام (فلکی اور ارضی اجسام) کی

میکانیات۔ مختصر یہ کہ کشش ثقل کی میکانیات واضح انجام تک پہنچ گئی تھی کیمیا اس وقت تک صرف ابتدائی شکل میں، فلوجسٹن نظریے (۸۵) پر مبنی تھی۔ حیاتیات کی سائنس ابھی بچوں کے پیراہن میں تھی، نباتات اور حیوانات کے اجسام کا سرسری جائزہ لے کر یہ واضح کیا گیا تھا کہ وہ خالص میکانکی سبب کا نتیجہ ہیں۔ دیکارت کے لیے جو کچھ جانور تھا وہی اٹھارویں صدی کے مادیت پرستوں کے لیے آدمی تھا یعنی مشین۔ کیمیائی اور نامیاتی نوعیت کے عوامل پر (جن میں میکانیات کے قوانین بھی کارفرما رہتے ہیں لیکن دوسرے زیادہ اعلیٰ قوانین ان کو پس پشت ڈال دیتے ہیں) صرف میکانیات کے معیاروں کا یہ اطلاق اس زمانے میں کلاسیکی فرانسیسی مادیت کی پہلی مخصوص لیکن ناگزیر کوتاہی تھی۔

اس مادیت کی دوسری مخصوص کوتاہی یہ تھی کہ وہ دنیا کو ایک عمل اور ایسا مادہ سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی تھی جس میں متواتر تاریخی ارتقا رہا ہو۔ یہ اس وقت کی فطری سائنس کی سطح اور اس سے منسلک فلسفیانہ غور و فکر کے مابعدالطبیعیاتی یعنی غیر جدلیاتی طریقے کے مطابق تھا۔ اتنا معلوم تھا کہ فطرت متواتر متحرک ہے۔ لیکن اس وقت کے خیال کے مطابق یہ حرکت بھی متواتر ایک ہی چکر میں ہو رہی تھی اور اس لیے اپنی جگہ سے نہیں ہلتی تھی اور بار بار ایک ہی طرح کے نتائج پیدا کرتی تھی۔ یہ تصور اس زمانے میں ناگزیر تھا۔ شمسی نظام کے آغاز کے بارے میں کانٹ کا نظریہ ابھی پیش ہی کیا گیا تھا اور لوگ اس کو صرف ایک عجوبہ خیال کرتے تھے۔ زمین کے ارتقا کی تاریخ۔ علم ارضیات لوگ بالکل نہیں جانتے تھے اور یہ نظریہ کہ آج کی جاندار قدرتی ہستیاں ارتقا کے ایک ایسے طویل سلسلے کا نتیجہ ہیں جو سادہ سے پیچیدہ ہوتا گیا، اس وقت سائنسی طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس لیے فطرت کے بارے میں غیر تاریخی نظریہ ناگزیر تھا۔ ہم اس بنا پر اٹھارویں صدی کے فلسفیوں کو زیادہ قابل ملامت نہیں ٹھہرا سکتے کیونکہ یہی بات ہیگل کے یہاں بھی پائی جاتی ہے۔ اس کی رائے میں فطرت خیال سے محض "میکانکی" کی وجہ سے زمان میں ترقی کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ فطرت اپنے تنوع کی صرف مکان میں توسیع کی اس طرح اہل ہے کہ وہ ارتقا کی ان تمام منازل کو بہ یک وقت اور ایک دوسرے کے ساتھ دکھاتی ہے جن پر وہ مشتمل ہے اور ایک طرح کے

عوامل کے ابدی تواتر پر مجبور ہے۔ زمان (جو تمام ارتقا کی بنیادی شرط ہے) کے باہر مکان میں ارتقا کی لغویت ہیگل فطرت پر ٹھیک اس وقت مسلط کر دیتا ہے جب ارضیات، جنینیات، پودوں اور جانوروں کی عضویات اور نامیاتی کیمیا کی سائنسوں کو کافی ترقی دی جا رہی تھی اور جب ہر جگہ ان نئی سائنسوں کی بنیاد پر ارتقا کے اس نظریے کے بارے میں جو بعد کو آیا، دانشمندانہ پیش بینیاں ہو رہی تھیں (مثلاً گوئٹے اور لا مارک)۔ لیکن ہیگل کے نظام کا تقاضہ یہی تھا۔ اسی اس طریقے نظام کی خاطر اپنے آپ سے غداری کرنی پڑی۔

قرون وسطیٰ کی باقیات اور غیر تاریخی نظریہ:

یہی غیر تاریخی نظریہ تاریخ کے شعبے میں بھی پھیلا ہوا تھا یہاں قرون وسطیٰ کی باقیات کے خلاف جدوجہد نے نظر کو دھندلا کر دیا تھا قرون وسطیٰ کو تاریخ میں محض ایک ایسا وقفہ سمجھا گیا جو ایک ہزار سال کی ہمہ گیر بربریت کی پیداوار تھا۔ قرون وسطیٰ میں جو زبردست ترقی ہوئی تھی یعنی یورپی تہذیب کی زیادہ توسیع، پہلو بہ پہلو پنپنے والی اور بڑی قوموں کی تشکیل اور پھر ۱۴ویں اور ۱۵ صدیوں میں زبردست ٹیکنیکی ترقی۔ یہ سب باتیں نہیں دیکھی گئیں۔ اس طرح عظیم تاریخی رابطے پر معقولیت کے ساتھ غور کرنا ناممکن ہو گیا اور فلسفیوں کے لیے تاریخ زیادہ سے زیادہ مثالوں اور نمونوں کا مجموعہ بن کر رہ گئی۔

وہ کم نظر جو چھٹی دھائی کے دوران جرمنی میں مادیت میں اپنی ٹانگ اڑا رہے تھے کسی طرح اپنے استادوں کی اس خامی سے چھٹکارا نہ پا سکے۔ اس دوران میں فطری سائنسوں نے جو حاصلات کیں انھوں نے ان لوگوں کے لیے دنیا کے کسی خالق کے وجود کے خلاف محض نئے ثبوتوں کا کام دیا۔ چنانچہ انھوں نے اس نظریے کو اور فروغ دینے سے کوئی سروکار نہ رکھا۔ حالانکہ عینیت کے آخری دن تھے اور ۱۸۴۸ء کا انقلاب اس پر مہلک ضرب لگا چکا تھا لیکن اس کو یہ دیکھ کر اطمینان ہو رہا تھا کہ مادیت فی الحال اور پیچھے گر گئی ہے۔ فائرباخ اس مادیت کی ذمہ داری سے دستبردار ہونے میں بالکل بجا تھا، صرف اس کو یہ نہ چاہیے تھا کہ وہ ان سفری مبلغین کے اصولوں کو عام طور پر مادیت کے ساتھ گڈمڈ کرے۔

بہر حال یہاں دو باتوں کو ملحوظ رکھنا ہے۔ اول تو یہ کہ فائرباخ کی زندگی میں فطری

سائنس میں ابھی طوفانی ابال آ رہا تھا جس نے محض پچھلے پندرہ سال کے دوران صاف اور نسبتاً مختتم صورت اختیار کر لی ہے۔ اتنی نئی سائنسی معلومات حاصل کی گئیں جس کی ابھی تک کوئی نظیر نہ تھی، لیکن ان دریافتوں کے ہنگامے میں جن کی بوچھاڑ یکے بعد دیگرے ہو رہی تھی ربط کا تعین اور اس طرح نظم پیدا کرنا صرف حال ہی میں ممکن ہوا۔ یہ سچ ہے کہ فائر باخ کی زندگی میں ہی تین اہم ترین دریافتیں ہوئیں یعنی خلیے، توانائی کی تبدیلی اور ڈارون سے منسوب ارتقا کا نظریہ۔ لیکن کیا دیہات کی تنہائی میں رہنے والا اکیلا فلسفی ان سائنسی ترقیوں سے اس حد تک واقفیت حاصل کر سکتا تھا کہ ان کی پوری قدر و قیمت کو سمجھ سکے جنھیں خود فطری سائنس دان ابھی تک متنازع خیال کرتے تھے اور ان کو مناسب طریقے سے استعمال کرنا نہیں جانتے تھے؟ اس کی ذمے داری سراسر جرمنی کے بدبخت حالات پر عائد ہوتی ہے جن کے سبب مکڑی کے جالے بننے والے اور بال کی کھال نکالنے والے تنگ نظر مذہبی حضرات فلسفے کی کرسیوں پر براجمان تھے جبکہ فائر باخ جو ان سے کہیں زیادہ بلند تھا ایک چھوٹے سے گاؤں میں پڑا سڑ رہا تھا۔ اس لیے یہ فائر باخ کا قصور نہیں ہے کہ فطرت کا وہ تاریخی نظریہ جس کو اب مرتب کرنا ممکن ہوا ہے اور جس نے فرانسیسی مادیت کا سارا یک طرفہ پن دور کر دیا ہے اس کی دسترس سے دور رہا۔

فائر باخ کے دعویٰ پر تنقید:

دوسرے، فائر باخ یہ دعویٰ کرنے میں بالکل حق بجانب تھا کہ صرف فطری سائنس مادیت "انسانی علم کی عمارت کی بنیاد ہے لیکن بذات خود عمارت نہیں ہے" کیونکہ ہم صرف فطرت میں ہی نہیں بلکہ انسانی معاشرے میں رہتے ہیں اور یہ معاشرہ فطرت کی طرح ارتقا کی اپنی تاریخ اور اپنی سائنس رکھتا ہے۔ اس لیے معاشرے کے بارے میں سائنسی یعنی نام نہاد تاریخی اور فلسفیانہ سائنسوں کے مجموعے کو مادی بنیاد سے ہم آہنگ کرنے اور پھر اس بنیاد پر اس کی تعمیر نو کرنے کا سوال تھا۔ لیکن فائر باخ کی قسمت میں یہ کرنا نہیں لکھا تھا۔ اس "بنیاد" کے باوجود وہ یہاں عینیت کی زنجیروں میں جکڑا رہا۔ اس حقیقت کا اعتراف اس نے ان الفاظ میں کیا ہے: "میں پیچھے جاتے ہوئے مادیت پسندوں سے بالکل متفق ہوں

لیکن آگے جاتے ہوئے میں ان کے ساتھ نہیں ہوں" لیکن یہاں، سماجی شعبے میں خود فائرباخ اپنے ۱۸۴۰ء یا ۱۸۴۲ء کے مؤقف سے "آگے" نہیں بڑھا۔ یہ خاص طور سے اس علیحدگی کی وجہ سے ہوا جس نے اس کو مجبور کیا کہ وہ (جس کے لیے تمام فلسفیوں میں سب سے زیادہ اپنی رغبت کی وجہ سے معاشرتی میل جول کی ضرورت تھی) اپنے تنہا دماغ سے خیالات پیدا کرے، بجائے اس کے کہ وہ اپنے پائے کے دوسرے لوگوں سے دوستانہ اور مخاصمانہ مقابلے کر کے ایسا کرے۔ بعد کو ہم تفصیلی طور پر اس کا جائزہ لیں گے کہ وہ اس شعبے میں کس حد تک عینیت پرست تھا۔

یہاں اس بات کا مزید اضافہ کرنے کی ضرورت ہے کہ اشٹارکے فائرباخ کی عینیت کو غلط جگہ تلاش کرتا ہے۔ اس نے لکھا:

"فائرباخ عینیت پرست ہے۔ وہ انسانیت کی ترقی پر یقین کرتا ہے" (صفحہ ۱۹) "بہر حال بنیاد، سارا اساسی ڈھانچہ عینیت پرستی ہے۔ جب ہم اپنے اخلاقی محرکات کی پیروی کرتے ہیں تو حقیقت پسندی ہمارے لیے گمراہی سے تحفظ کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی۔ کیا ہمدردی، محبت اور حق و انصاف کا ولولہ عینی قوتیں نہیں ہیں؟ (صفحہ ۸)۔ اول یہاں عینیت کا مطلب عینی مقاصد (ideal ims) کی پیروی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ لیکن ان مقاصد کا تعلق لازمی طور پر زیادہ سے زیادہ کانٹ کی عینیت اور اس کی "قطعی حکم" (۸۶) فلسفے کو "فوق تجربی عینیت" (transcendental idealism) کہا ہے، بلکہ بالکل دوسرے اسباب سے جیسا کہ اشٹارکے کو یاد ہوگا۔ اس وہم نے کہ فلسفیانہ عینیت اخلاقی یعنی سماجی آدرشوں کے عقیدے کے گرد گھومتی ہے، فلسفے سے باہر ان جرمن کوتاہ بینوں کے درمیان جنم لیا جنھوں نے شیلر کی نظموں سے فلسفیانہ تعلیم کے ایسے چند ٹکڑے رٹ لیے تھے جن کی انھیں ضرورت تھی۔ کانٹ کے مجہول "قطعی حکم" پر (مجہول کیونکہ وہ ناممکن کا مطالبہ کرتا ہے اور اس لیے کبھی حقیقت تک نہیں پہنچتا) کسی نے بھی اتنی شدید تنقید نہیں کی ہے، کسی نے بھی شیلر کے پھیلائے ہوئے ناقابل حصول آدرشوں کے لیے کوتاہ بین جذباتی جوش کا اتنا مذاق نہیں اڑایا ہے جتنا کہ خود مکمل عینیت پرست ہیگل نے (مثلاً دیکھیے ہیگل کی

کتاب "مظہریات" (Phenomenology)۔

دوسرے، ہم اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ ہر اس چیز کو جو لوگوں کو عمل پر آمادہ کرتی ہے ان کے دماغوں کے ذریعے سے آنا چاہیے حتیٰ کہ کھانا اور پینا بھی جو دماغ سے گزر کر بھوک یا پیاس کے آنے والے احساس سے شروع ہوتا ہے اور اس کا خاتمہ بھی اس طرح دماغ سے گزر کر آنے والے اسی احساس کی تکمیل پر ہوتا ہے۔ آدمی پر بیرونی دنیا کے اثرات اپنے آپ کو اس کے دماغ میں ظاہر کرتے ہیں اور وہاں احساسات، خیالات ہیجانات اور ارادوں۔ مختصر یہ کہ "عینی رجحانات" میں معکوس ہوتے ہیں اور اس شکل میں عینی "طاقتیں" بن جاتا ہے کہ وہ "عینی رجحانات کی پیروی کرتا ہے"، اور اس کا اعتراف کرتا ہے کہ "عینی طاقتیں" اس پر اثر انداز ہوتی ہیں تو ہر شخص۔ جس کی نشوونما حسب معمول ہوئی ہے، پیدائشی عینیت پرست ہے اور پھر اس صورت میں کیسے کوئی مادیت پرست ہو سکتا ہے؟

تیسرے اس یقین کا کہ انسانیت، کم از کم فی الحال، مجموعی طور پر ترقی کی طرف جارہی ہے اس تضاد سے قطعی تعلق نہیں ہے جو مادیت اور عینیت کے درمیان ہے۔ فرانسیسی مادیت پرست اس عقیدے کو ماننے میں مذہب فطرت کے پیرو (۸۷) والٹیئر اور روسو سے کچھ کم کٹر نہیں تھے اور اکثر اس کے لیے زبردست ذاتی قربانیاں دیتے تھے۔ اگر کسی نے بھی اپنی زندگی "حق اور انصاف کے ولولے" کے لیے وقف کر دی (اس جملے کو اچھے معنی میں استعمال کرتے ہوئے) تو وہ مثال کے طور پر تھا دیدرو، اس لیے اگر اشٹارکے ان سب باتوں کو عینیت قرار دیتا ہے تو یہ محض یہ ثابت کرتا ہے کہ لفظ مادیت اور دونوں رجحانوں کے درمیان سارا تضاد یہاں اس کے لیے بے معنی ہو گیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہاں اشٹارکے، خواہ غیر شعوری طور پر کیوں نہ ہو کوتاہ بینوں کے اس تعصب کو نا قابل معافی چھوٹ دیتا ہے جو لفظ مادیت کے خلاف پادریوں کی متواتر بدنام کن باتوں کا نتیجہ تھا۔ کوتاہ بین مادیت کے لفظ سے شکم پروری، شراب خوری، بدنگاہی شہوت پرستی، غرور، حرص و طمع، نفع خوری اور حصص کی دھوکے بازی۔ مختصر یہ کہ وہ سارے گندے عیوب سمجھتا ہے جن کو خود چھپ چھپ کر کرتا ہے، اور عینیت کے لفظ سے نیکی، ہمہ گیر

فیاضی اور عام طور سے وہ "بہتر دنیا" سمجھتا ہے جس کی تعریفوں کے پل دوسروں کے سامنے باندھتا ہے لیکن جس پر وہ خود زیادہ سے زیادہ اس وقت یقین کرتا ہے جب وہ خمار کی حالت میں ہوتا ہے یا اپنی مروجہ "مادی" زیادتیوں کی وجہ سے ناتواں ہو جاتا ہے۔ اسی وقت وہ اپنا محبوب راگ الاپتا ہے۔ آدمی کیا ہے؟ آدھا جانور آدھا فرشتہ۔

بقیہ کے متعلق اشتار کے فائر باخ کو ان غوغائی نائب پروفیسروں کے حملوں اور اصولوں سے بچانے کی غرض سے بڑی تکلیف گوارا کرتا ہے جو آج کل جرمنی میں فلسفیوں کے نام سے مشہور ہیں۔ ان لوگوں کے لیے یہ واقعی اہم ہے جن کو کلاسیکی جرمن فلسفے کی اس بگڑی ہوئی نسل سے دلچسپی ہے۔ ممکن ہے کہ خود اشتار کے کو یہ بات ضروری معلوم ہوئی ہو لیکن ہم اپنے قاری کو اس سے محفوظ رکھیں گے۔

اشتراؤس، باؤیر اور اسٹیرنر کے افکار کا ہیگلی فلسفے سے تعلق:

اشتراؤس باؤیر اشٹیرنر اور فائر باخ اس حد تک ہیگلی فلسفے کی شاخیں تھے جس حد تک انھوں نے فلسفے کے میدان کو نہیں چھوڑا۔ اشتراؤس نے اپنی کتابوں "مسیح کی زندگی" "کٹر عقائد" (Dogmatics)(۸۸) کے بعد رینان کے انداز میں صرف فلسفے اور کلیسائی تاریخ کی ادبی تحریروں پر توجہ دی۔ باؤیر نے صرف عیسائیت کے آغاز کی تاریخ کے شعبے میں کچھ حاصل کیا جو اہم تھا اشٹیرنر عجوبہ ہی رہا حالانکہ باکونین نے اس کو پرودھوں سے خلط ملط کر کے اس ملغوبے پر "نراج" کا لیبل لگا دیا۔ فلسفی کی حیثیت سے صرف فائر باخ ہی اہم تھا۔ لیکن اس کے لیے نہ صرف وہ فلسفہ ناقابل گزر رکاوٹ ہو گیا جو ساری خصوصی سائنسوں سے بالاتر ہونے اور ان کو جوڑنے والی سائنسوں کی سائنس ہونے کا دعویٰ کرتا تھا اور جس کو وہ اٹل مقدس چیز سمجھتا تھا بلکہ وہ فلسفی کی حیثیت سے بھی بیچ میں رک گیا۔ وہ نیچے سے مادیت پسند اور اوپر سے عینیت پرست تھا۔ وہ تنقید کے ذریعے ہیگل کی خامیوں کو منظر عام پر نہیں لا سکا اس لیے اس نے ہیگل کو اپنے راستے سے الگ کر دیا جیسے وہ فضول ہو۔ اور خود اس نے ہیگلی نظام کی زبردست انسائیکلوپیڈیائی دولت کے مقابلے میں لفاظی سے بھرپور محبت کا مذہب اور حقیر و بے جان اخلاقیات کے سوا کوئی مثبت چیز پیش نہیں کی۔

ہیگلی مکتب خیال کے انتشار سے ایک اور رجحان پیدا ہوا، ایسا واحد رجحان جو ثمر آور تھا۔ اور یہ رجحان لازمی طور پر مارکس کے نام سے منسلک ہے۔ (۱)

یہاں بھی ہیگلی فلسفے سے علیحدگی مادیت کے نقطۂ نظر کے طرف مراجعت سے ہوئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی دنیا فطرت اور تاریخ کو اس طرح سمجھنے کا فیصلہ کیا گیا جس طرح وہ اپنے کو ہر اس شخص کے سامنے پیش کرتی ہے جس کی اس تک رسائی پہلے سے فرض کی ہوئی عینیت پرست اختراعات کے بغیر ہوتی ہے۔ یہ فیصلہ کیا گیا کہ ہر اس عینیت پرست اختراع کو بے رحمی سے بھینٹ چڑھا دیا جائے جس کی ہم آہنگی ان حقائق سے نہیں ہے جو ان کی اپنی زندگی کے ہیں (خیالی دنیا کے نہیں) اور مادیت کا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ لیکن یہاں پہلی بار مادیت پسند تصور کائنات کی جانب واقعی سنجیدگی برتی گئی اور اس کو استقامت سے (کم از کم بنیادی خصوصیات کے لحاظ سے) علم کی تمام متعلقہ شاخوں تک پہنچایا گیا۔

ہیگل کے جدلیاتی فلسفے میں ارتقاء کا تصور:

ہیگل کو محض طاق پر نہیں رکھا گیا۔ اس کے برعکس، اس کے انقلابی پہلو سے، جدلیاتی

(۱) یہاں مجھے ایک ذاتی وضاحت کی اجازت دی جائے۔ حال میں اس نظریے میں میری شرکت کا بار بار حوالہ دیا گیا ہے۔ اس بات کی وضاحت کے لیے اب مجھے کچھ کہنا ضروری ہے۔ میں اس سے انکار نہیں کرسکتا کہ مارکس کے ساتھ چالیس سالہ مشترکہ کام سے پہلے اور اس کے دوران اس نظریے کی بنیادیں قائم کرنے میں میرا بھی کچھ حصہ رہا اور خصوصاً اس کی تفصیلی تشکیل میں۔ لیکن اس کے بنیادی اصولوں کا زیادہ تر حصہ، خصوصاً معاشیات اور تاریخ کے شعبے میں، اور سب سے زیادہ اس کی آخری و قطعی تشکیل مارکس کی ہے۔ جو کچھ میں نے اس میں کیا ہے، وہ بہرحال چند مخصوص شعبوں میں میرے کام کے سوا، مارکس خود بغیر میرے کرسکتے تھے۔ مارکس نے جو کچھ کیا تھا وہ میں کبھی نہیں کرسکتا تھا۔ مارکس ہم سب لوگوں سے زیادہ بلند، دور اندیش، وسیع النظر اور تیز فہم تھے۔ مارکس طباع کی حیثیت رکھتے تھے جبکہ ہم زیادہ سے زیادہ باجوہر کہے جاسکتے ہیں مارکس کے بغیر ہمارا نظریہ ایسا نہ ہوتا جیسا وہ آج ہے۔ اس لیے یہ نظریہ بجا طور پر ان کے نام سے منسوب ہے)

طریقے سے شروع کیا گیا جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ لیکن اپنی ہیگلی شکل میں یہ طریقہ ناقابل استعمال تھا۔ ہیگل کے خیال کے مطابق جدلیات تصور کا ارتقا بالذات ہے۔ مطلق تصور کا وجود (نہیں معلوم کہاں) نہ صرف ازل سے ہی بلکہ وہ ساری موجودہ دنیا کی حقیقی اور جاندار روح بھی ہے۔ وہ اپنے آپ میں ان تمام ابتدائی مدارج کے دوران ارتقا کرتا رہتا ہے جن کی تفصیلی بحث 'منطق'' میں کی گئی ہے اور جو سب خود اس میں شامل ہیں۔ پھر وہ فطرت میں تبدیل ہو کر اپنے کو ''بے گانہ'' کر لیتا ہے جہاں شعور کے بغیر، قدرت کی ضرورت کے روپ میں ایک نئے ارتقا سے گزرتا ہے اور آخر کار انسان میں پھر اپنی خود شعوری تک واپس آ جاتا ہے اور یہ خود شعوری پھر تاریخ کی شکل میں اپنے آپ کی تکمیل کرتی ہے۔ ابتدائی شکل سے آخر کار ہیگلی فلسفے کی صورت میں مطلق تصور اپنے آپ تک دوبارہ واپس آ جاتا ہے۔ چنانچہ فطرت اور تاریخ میں ظاہر جدلیاتی ارتقا یعنی اس ترقی پذیر تحریک کا نیچے سے اوپر کو جانے والا علت و معلول کا باہمی ربط جو تمام پر پیچ و خم حرکتوں اور عارضی پسپائیوں کے درمیان سے اپنا راستہ بناتا ہے، یہ ارتقا ہیگل کے خیال کے مطابق تصور کی اس خود حرکتی کی صرف نقل ہے جو ازل سے نہ جانے کہاں جا رہا ہے لیکن بہر صورت وہ سوچنے والے انسان کے دماغ سے بالکل آزاد ہے۔ اس نظریاتی گمراہی کو ختم کرنا ضروری تھا۔ مادی نقطہ نظر کی طرف واپس آ کر ہم نے انسانی تصورات میں حقیقی چیزوں کی شبیہیں دیکھیں، بجائے اس کے کہ ہم حقیقی چیزوں کو مطلق تصور کی ایک یا دوسری منزل کی شبیہیں سمجھتے۔ اس طرح جدلیات عبارت ہو گئی حرکت کے عام قوانین سے خارجی دنیا اور انسانی غور و فکر دونوں کی حرکت کے قوانین سے۔ یہ قوانین کے دو سلسلے ہیں جو اپنے مغز کے لحاظ سے یکساں لیکن اپنے اظہار میں اس حد تک مختلف ہیں جتنا کہ انسانی دماغ کو شعوری طور پر استعمال کر سکتا ہے، جب کہ فطرت میں اور ابھی تک زیادہ تر انسانی تاریخ میں بھی یہ قوانین غیر شعوری طور پر، خارجی ضرورت کی شکل میں ایسے لامحدود واقعات کے درمیان اپنا راستہ بناتے ہیں جو اتفاقی معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ تصورات کی جدلیات خود حقیقی دنیا کی جدلیاتی حرکت کا شعوری پرتو بن گئی اور اس کے ساتھ ہیگل کی جدلیات کو اب گھما کر اس کے سر کے بجائے جس پر وہ کھڑی تھی، پیروں پر کھڑا کر دیا گیا اور یہ بات قابل توجہ ہے کہ یہ مادی جدلیات جو برسوں سے ہمارا

بہترین آلۂ کار اور شمشیر براں ہے اس کو صرف ہمیں نے نہیں بلکہ ہم سے بالکل الگ حتی کہ ہیگل سے بھی الگ ایک جرمن مزدور ایوسیف ڈیٹس گین نے دریافت کیا۔[1]

ہیگلی فلسفے کا انقلابی پہلو:

بہر حال اس طرح ہیگلی فلسفے کے انقلابی پہلو کو پھر اختیار کیا گیا اور ساتھ ہی اس کو ان عینیت پرست حاشیوں سے صاف کر دیا گیا جو اس کے با اصول عمل درآمد میں ہیگل کے لیے رکاوٹ رہے تھے۔ یہ عظیم بنیادی خیال کہ دنیا کو بنی بنائی اشیا پر مشتمل نہیں بلکہ پیچیدہ عوامل کا ایسا مجموعہ سمجھنا چاہیے جس میں بظاہر بالکل ناقابل تغیر اشیا اور ہمارے دماغوں میں ان کی شبیہیں یعنی تصورات، بلا کسی وقفے کے برابر پیدا ہونے اور ختم ہونے کی تبدیلی سے گزرتے ہیں جس میں تمام ظاہری اتفاق اور تمام عارضی رجعت کے باوجود بالآخر ایک ترقی پذیر عمل اپنا راستہ بناتا ہے۔ یہ عظیم بنیادی خیال خاص طور سے ہیگل کے وقت سے عام شعور میں اس طرح سرایت کر گیا ہے کہ اب اس کلیت کی مشکل سے ہی تردید کی جا سکتی ہے۔ لیکن اس بنیادی خیال کو لفظی طور پر ماننا ایک بات ہے اور اس کو تحقیقات کے ہر شعبے میں تفصیل کے ساتھ حقیقتاً استعمال کرنا دوسری بات۔ بہر حال اگر اس نقطۂ نظر سے مسلسل تحقیقات کی جائے تو مختتم فیصلوں اور ابدی سچائیوں کا مطالبہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا۔ ہمیں انسان کے حاصل کیے ہوئے علم کی لازمی حدود اور اس حقیقت کا ہمیشہ احساس رہتا ہے کہ یہ علم ان حالات کا پابند اور مشروط ہوتا ہے جن میں اس کو حاصل کیا جاتا ہے۔ دوسری طرف ہم سچ اور غلط نیک اور بد، مماثل اور مختلف، ضروری اور اتفاقی کے درمیان جیسی ضدین اپنے اوپر لادنے کی اجازت نہیں دیتے جو پرانی لیکن ابھی تک عام مابعد الطبیعیات کے لیے ناقابل عبور ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ یہ ضدین صرف اضافی اہمیت رکھتی ہیں۔ جو کچھ اب سچ سمجھا جاتا ہے اس کے اندر غلطی کا پہلو بھی پنہاں ہے جو بعد میں ظاہر ہوگا، بالکل اسی طرح جیسے اب جو کچھ غلط سمجھا جاتا ہے اپنا سچائی کا پہلو بھی رکھتا ہے جس کی بنا پر وہ پہلے ہی سچ سمجھا جا سکتا تھا۔ جو کچھ ضروری سمجھا جاتا ہے وہ خالص اتفاقات پر مشتمل ہوتا

(1) دیکھیے "انسان کے دماغی کام کی نوعیت۔ ایک مزدور کے قلم سے"، ہیمبرگ میسنیر کا اشاعت گھر۔

ہے اور جس کو ناگہانی خیال کیا جاتا ہے وہ ایسی شکل ہے جس کے پردے میں ضرورت اپنے آپ کو چھپاتی ہے وغیرہ وغیرہ۔

تحقیقات اور غور و فکر کا پرانا طریقہ جس کو ہیگل "مابعدالطبیعیاتی" کہتا ہے جس میں اشیا کی تحقیقات اس طرح کرنے کو ترجیح دی جاتی ہے جیسے وہ مختتم اور ناقابل تغیر ہوں۔ اس طریقے کا (جس کی باقیات ابھی تک لوگوں کے دماغ میں ہیں) اپنے زمانے میں بڑا تاریخی جواز تھا۔ قبل اس کے کہ عوامل کی تحقیقات ممکن ہوتی اشیا کی تحقیقات ضروری تھی۔ یہ مشاہدہ کرنے سے قبل کہ کسی شے میں کیا تبدیلیاں ہو رہی ہیں یہ جاننا ضروری تھا کہ وہ شے کیا ہے۔ فطری سائنسوں میں بالکل یہی صورت حال تھی۔ پرانی مابعدالطبیعیات جو اشیا کو مختتم سمجھتی تھی ایک ایسی فطری سائنس سے پیدا ہوئی تھی جو مردہ اور زندہ چیزوں کی تحقیقات مختتم اشیا کی حیثیت سے کرتی تھی۔ لیکن جب یہ تحقیقات اتنی آگے بڑھ گئی۔ فیصلہ کن قدم اٹھانا ممکن ہوا جس سے یہ اشیا خود فطرت میں گزرتی ہیں تو فلسفے کی دنیا میں پرانی مابعدالطبیعیات کی آخری ساعت بھی آ گئی۔ اور درحقیقت اگر فطری سائنس پچھلی صدی کے خاتمے تک زیادہ تر جمع کرنے والی سائنس، مختتم اشیا تھی تو ہماری صدی میں وہ لازمی طور پر ترتیب دینے والی سائنس ہوگئی، عوامل کی سائنس، ان اشیا کے آغاز و ارتقا اور ان باہمی روابط کی سائنس جو ان تمام قدرتی عوامل کو واحد اور عظیم سالم میں مربوط کرتی ہے۔ عضویات کی سائنس جو نباتات اور حیوانات کے اجسام میں ہونے والے عوامل کی تحقیق کرتی ہے، جینیات کی سائنس جو کسی جسم کے ارتقا کا جرثومے سے لے کر پختگی تک مطالعہ کرتی ہے، ارضیات کی سائنس جو زمین کی سطح کی تدریجی تشکیل کی تحقیقات کرتی ہے۔ یہ سب ہماری ہی صدی کی پیداوار ہیں۔

لیکن خاص طور پر تین عظیم دریافتوں نے قدرتی عوامل کے باہمی تعلقات کے بارے میں ہماری معلومات کو بڑی تیزی سے بڑھایا ہے:

اول خلیے کی دریافت ایسی وحدت کی حیثیت سے جس کی روز افزوں افزائش اور تدریجی تقسیم کی وجہ سے پودے یا جانور کا پورا جسم نشوونما پاتا ہے۔ اس دریافت نے ہم کو یہی یقین نہیں دلایا کہ سارے اعلیٰ اجسام کی نشوونما ایک عام قانون کے مطابق ہوتی ہے

بلکہ خلیے کی تبدیل ہونے کی صلاحیت دکھا کر وہ طریقہ بھی بتایا جس سے اجسام اپنی قسموں میں تبدیلی بھی کرتے ہیں اور اس طرح وہ انفرادی ارتقا سے بلند تر ارتقائی عوامل سے گزرتے ہیں۔

دوسری دریافت توانائی کی تبدیلی ہے جس نے ہمیں یہ دکھایا ہے کہ وہ تمام نام نہاد قوتیں جو سب سے پہلے غیر نامیاتی فطرت میں کارفرما ہوئیں۔ میکانکی قوت اور اس کا ضمیمہ توانائی بالقوہ، حرارت، شعاع ریزی (روشنی یا شعاع ریز حرارت) بجلی کی قوت، مقناطیسی قوت اور کیمیائی توانائی۔ یہ سب ایک ہمہ گیر حرکت کے مظہر کی مختلف شکلیں ہیں جو ایک دوسرے میں مقرر تناسب سے اس طرح گزرتی ہیں کہ ایک کی معینہ مقدار غائب ہونے پر اس کی جگہ دوسری کی معینہ مقدار آ جاتی ہے۔ اس طرح فطرت کی ساری حرکت ایک شکل سے دوسری شکل میں تبدیل ہونے کا متواتر عمل ہے۔

آخر میں تیسری دریافت وہ ثبوت ہے جو ڈارون نے مربوط شکل میں مرتب کیا کہ تمام قدرتی اجسام جو اب ہمارے اردگرد ہیں، جن میں انسان بھی شامل ہے، واحد خلیوں والے چند ابتدائی جنین کے ارتقا کے ایک طویل عمل کا نتیجہ ہیں اور یہ جنین خود مادہ حیات یا بیعین کی پیداوار ہیں جو کیمیائی ذرائع سے وجود میں آیا ہے۔

ان تین دریافتوں اور فطری سائنس میں دوسری زبردست ترقیوں کی وجہ سے ہم ایسے نقطے پر پہنچ گئے جہاں ہم قدرتی عوامل کے درمیان باہمی رابطے کو بھی مجموعی طور پر دکھا سکتے ہیں اور اس طرح ان حقائق کی مدد سے جو تجربی فطری سائنس خود فراہم کرتی ہے ہم فطرت میں باہمی روابط کا جامع نقشہ کافی باقاعدہ شکل میں پیش کر سکتے ہیں۔ پہلے یہ جامع نقشہ پیش کرنا نام نہاد فلسفہ فطرت کا کام تھا۔ وہ اس کو صرف حقیقی لیکن ہنوز انجانے روابط کی جگہ من گھڑت روابط کو لا کر، نامعلوم حقائق کی جگہ خیال آرائی کو دے کر اور حقیقی خلاؤں کو محض پرواز خیال سے پاٹ کر، کر سکتا تھا۔ اس عمل کے دوران اس نے بہت سے پر مغز خیالات کی قیاس آرائی اور مستقبل کی بہت سی دریافتوں کی پیش گوئی کی لیکن اس نے کافی لغویات بھی ڈھیر کر دیں۔ اس کے سوا اور کچھ ہو بھی نہیں سکتا تھا۔ آج جب کہ ہمیں فطری سائنس کی تحقیقات کے نتائج کو صرف جدلیاتی نقطہ نظر سے سمجھنے کی ضرورت ہے یعنی ان کے باہمی

روابط کے معنی میں تاکہ "فطرت کے ایسے نظام" تک پہنچا جاسکے جو ہمارے زمانے کے لیے موزوں ہو اور جب کہ ان باہمی روابط کی جدلیاتی نوعیت فطری سائنس کے ان ماہروں کے مابعدالطبیعیاتی تربیت یافتہ دماغوں تک میں زبردستی داخل ہوتی جارہی ہے۔ تو اب اس فلسفہ فطرت کا کام تمام سمجھیے اس میں پھر سے جان ڈالنے کی ہر کوشش نہ صرف فضول بلکہ پیچھے کی طرف قدم ہوگا۔

لیکن جو کچھ فطرت کے لیے صحیح ہے جس کو ہم ارتقا کا تاریخی عمل بھی مانتے ہیں وہی معاشرے کی تاریخ کے لیے اس کی ساری شاخوں میں اور ان تمام سائنسوں کی کلیت کے لیے بھی صحیح ہے جو انسانی (اورالوہی) چیزوں سے تعلق رکھتی ہیں فلسفہ فطرت کی طرح یہاں بھی تاریخ قانون اور مذہب وغیرہ کا فلسفہ اس پر مشتمل رہا ہے کہ اس حقیقی باہمی رابطے کی جگہ جس کو حقائق میں دیکھنا چاہیے تھا، اس من گھڑت باہمی رابطے کو دے دی گئی جو فلسفی کے دماغ کی پیداوار تھا۔ تاریخ قانون اور مذہب وغیرہ کا فلسفہ اس پر بھی مشتمل رہا ہے کہ تاریخ کو مجموعی طور پر اور اس کے الگ الگ حصوں کو بھی خیالات کی اور، ظاہر ہے، اسی لیے ہر ایک معین فلسفی کے صرف محبوب خیالات کی رفتہ رفتہ تکمیل سمجھا گیا۔ اس کے مطابق تاریخ غیر شعوری لیکن ضروری طور پر ایسے معینہ مثالی مقصد کے لیے کام کرتی رہی جو پہلے سے مقرر کردیا گیا تھا۔ مثلاً ہیگل کے یہاں ایسا ہی مقصد مطلق خیال کی تکمیل تھی اور اس مطلق خیال کی طرف آنے والا اٹل رجحان تاریخی واقعات کا اندرونی باہمی ربط تھا۔ اس طرح حقیقی اور ابھی تک انجانے باہمی رابطے کی جگہ ایک نئی اور پراسرار پیش بینی کو دی گئی جو غیر شعوری تھی یا رفتہ رفتہ شعور حاصل کر رہی تھی۔ اس لیے فطرت کے شعبے کی طرح یہاں بھی اس کی ضرورت تھی کہ ان من گھڑت اور مصنوعی باہمی روابط کو اصلی روابط کی دریافت کے ذریعے ختم کردیا جائے۔ یہ حرکت کے ایسے عام قوانین کی دریافت کا فریضہ تھا جو غالب عناصر کی حیثیت سے انسانی معاشرے کی تاریخ میں اپنا راستہ ہموار کرتے ہیں۔

۱۸۸۶ء کی ابتداء
میں لکھا گیا

فریڈرک اینگلس

"سوشلزم: یوٹوپیائی اور سائنسی" کے ۱۸۹۲ء کے انگریزی ایڈیشن کی خاص تمہید

(اقتباس)

واقعی فلسفہ لاادریت لکا شائر کی ایک بلیغ اصطلاح میں "معذرت خواہ" مادیت کے سوا اور ہے کیا؟ فلسفہ لاادریت کے پیرو کا تصور فطرت شروع سے آخر تک مادی ہے۔ پوری فطری دنیا قانون کے تابع ہے اور اس میں باہر کے کسی عمل کی دخل اندازی کی مطلق گنجائش نہیں۔ لیکن لاادریت پرست یہ بھی کہتا ہے کہ ہمارے پاس جانی بوجھی کائنات کے ماورا کسی ہستی اعلیٰ کے وجود کو ثابت یا باطل کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ مگر یہ چیز اس زمانے کے لیے تو ٹھیک ہو سکتی تھی جب عظیم ہیئت داں لاپلاس نے نپولین کے اس سوال کے جواب میں کہ اس کی کتاب "فلکی میکانیات" میں خالق کائنات کا کوئی ذکر کیوں نہیں ہے، فخر سے یہ کہہ دیا تھا: "مجھے اس مفروضے کی کوئی ضرورت نہیں تھی" لیکن آج ہمارے ارتقائی تصور کائنات میں کسی خالق یا فرماں روا کی قطعی کوئی گنجائش نہیں ہے، اور ایک ایسی ہستی اعلیٰ کا ذکر جو تمام موجود دنیا سے الگ تھلگ ہو ایک قسم کا تناقض لفظی ہے اور مجھے تو ایسا معلوم

ہوتا ہے کہ یہ چیز مذہبی لوگوں کے جذبات کی خواہ مخواہ توہین بھی ہے۔

لا مذہبیت اور فلسفہ لا ادریت کے جزائے ترکیبی:

اس کے علاوہ ہمارا لا ادریت پرست یہ مانتا ہے کہ ہمارے پورے علم کی بنیاد ہمارے حواس کی دی ہوئی معلومات پر ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی کہہ دیتا ہے کہ ہمیں کیا معلوم کہ ہمارے حواس ہمارے لیے ان اشیا کی صحیح شکلیں فراہم کرتے ہیں یا نہیں ہم ان کے توسط سے ادراک کرتے ہیں؟ اور پھر وہ ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ جب بھی وہ اشیا یا ان کے خواص کی بات کرتا ہے تو درحقیقت اس کی مراد ان اشیا اور ان کے خواص سے نہیں ہوتی کیونکہ ان کے متعلق تو وہ یقین سے کوئی بات جان ہی نہیں سکتا، بلکہ اس کا مطلب تو محض ان تاثرات سے ہے جو ان اشیا اور ان کے خواص سے حواس پر پڑتے ہیں۔ یہ اس قسم کا طریقہ استدلال ہے جسے محض مناظرے کی مدد سے شکست نہیں دی جا سکتی۔ لیکن عمل مناظرے سے پہلے ہی موجود ہے[1] اور انسان کے عمل نے انسانی کی جدت طرازی کی ایجاد کردہ دقت کو بہت پہلے ہی حل کر لیا تھا۔ مٹھائی کے ذائقے کا ثبوت اس کے کھانے میں ہے۔ جوں ہی ہم ان اشیا کی خاصیتوں کے مطابق جن کا ہم ان میں ادراک کرتے ہیں، انھیں استعمال کرتے ہیں اسی لمحے سے ہم اپنے حسی مدرکات کی صحت یا غلطی کی حتمی اور یقینی آزمائش کرنے لگتے ہیں، اگر یہ مدرکات غلط ہیں تو ان اشیا کے مناسب استعمال کے بارے میں ہمارا اندازہ بھی یقیناً غلط ہوگا اور ہماری کوششیں رائگاں جائیں گی۔ لیکن اگر ہم اپنے مقصد کے حصول میں کامیاب ہیں، اگر ہم دیکھتے ہیں کہ کسی شے اور اس کے بارے میں ہمارے تصور میں مطابقت ہے اور جس مقصد کے لیے ہم اسے استعمال کرنا چاہتے ہیں وہ اس کے لیے موزوں ہے، تو یہ اس کا قطعی اور مثبت ثبوت ہے کہ اس شے کے اور اس کی خاصیتوں کے متعلق ہمارے جو حسی مدرکات تھے وہ ان حدود کے اندر خارجی حقیقت سے ہم آہنگ ہیں اور جب ہم ناکامی سے دوچار ہوتے ہیں تو عموماً ہمیں اس سبب کو تلاش کرنے میں دیر نہیں

(1) in Anfang war die ("ابتداء میں عمل ہی تھا" یہ فقرہ گوئٹے کے "فاؤسٹ" سے لیا گیا ہے (ایڈیٹر)۔

نکلتی جس نے ہمیں ناکامی کا منہ دکھایا۔ ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ حسی مدرکہ جس پر ہم نے عمل کیا تھا وہ تو نامکمل اور سطحی تھا، یا پھر اسے بعض دوسرے حسی مدرکات کے نتائج کے ساتھ ناموزوں طریقے سے ملایا گیا تھا۔ یعنی جسے ہم ناقص استدلال کہتے ہیں۔ جب تک ہم اپنے حواس کی صحیح تربیت اور ان کے صحیح استعمال کی طرف توجہ دیتے ہیں اور اپنے عمل کو ان حدود کے اندر رکھنے کی کوشش کرتے ہیں جو صحیح اور مناسب طور پر حاصل اور استعمال کردہ مدرکات پر مبنی ہیں۔ اس وقت تک ہمارے عمل کے نتیجے سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے مدرکات ادراک کی ہوئی اشیا کی معروضی فطرت سے مطابقت رکھتے ہیں۔ آج تک تو کبھی ایک بار بھی ہمیں اس نتیجے پر پہنچنے کی ضرورت پیش نہیں آئی کہ ہمارے سائنسی طور پر کنٹرول ہونے والے حسی مدرکات ہمارے ذہنوں میں خارجی دنیا کے متعلق ایسے تصورات پیدا کرتے ہیں جو فطرتاً حقیقت سے مطابقت نہیں رکھتے یا یہ کہ خارجی دنیا اور اس کے متعلق ہمارے حسی مدرکات کے درمیان ایک خلقی عدم مطابقت ہے۔

لیکن اسی وقت نوکانٹی لاادریت پرست آتے ہیں اور کہتے ہیں: ہم کسی شے کی خصوصیات کو تو صحیح طور پر محسوس کر بھی سکتے ہیں لیکن اپنے کسی بھی حسی یا ذہنی عمل کے ذریعے ہم شے بالذات کا ادراک نہیں کر سکتے۔ یہ "شے بالذات" ہمارے حد ادراک سے باہر ہے۔ مدت ہوئی اس کا ہیگل جواب دے چکا ہے: اگر تم کسی شے کی تمام خاصیتوں کو جانتے ہو تو تم خود اس شے کو بھی جانتے ہو۔ اب اس حقیقت کو سمجھنا اور باقی رہ جاتا ہے کہ شے مذکورہ کا وجود ہم سے الگ اور باہر ہے، اور جب تمہارے حواس تمہیں یہ حقیقت بھی سمجھا دیں تو اس وقت تم شے بالذات کی آخری باقیات کا کانٹ کے مشہور و معروف ناقابل ادراک Ding an sich کا ادراک بھی کر لیتے ہو۔ اس میں یہ اور اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ کانٹ کے زمانے میں فطری اشیا کے متعلق ہمارا مبلغ علم واقعی اس قدر غیر مکمل تھا کہ وہ شبہ کر سکتا تھا کہ ان فطری اشیا میں سے ہر ایک کے پیچھے جن کے متعلق ہمیں تھوڑی بہت واقفیت تھی پراسرار "شے بالذات" ہے۔ لیکن سائنس کی عظیم الشان ترقی کی بدولت یکے بعد دیگرے ان ناقابل ادراک اشیا کا ادراک اور تجزیہ کیا جا چکا ہے اور اس سے بھی بڑھ کر

یہ کہ ان اشیا کو نئے سرے سے پیدا بھی کر دیا گیا ہے۔ اور جس چیز کو ہم پیدا کر سکتے ہیں ظاہر ہے اسے نا قابل ادراک نہیں سمجھ سکتے۔ اس صدی کے نصف اول میں کیمیا کے لیے نامیاتی مادے اسی قسم کی پراسرار اشیا تھے۔ اب ہم نامیاتی عوامل کے توسط کے بغیر ان کو یکے بعد دیگرے ان کے کیمیائی عناصر سے بنانے کا گر سیکھ رہے ہیں۔ جدید ماہرین کیمیا کا دعویٰ ہے کہ جب بلا استثناء کسی بھی جسم کی کیمیائی ساخت معلوم ہو جاتی ہے تو اسے اس کے کیمیائی عناصر سے بنایا جا سکتا ہے۔ ہم ابھی تک اعلیٰ ترین نامیاتی مادوں یعنی بیضین دار اجسام کی کیمیائی ساخت کے علم سے بہت دور ہیں لیکن کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم کبھی نہ کبھی، خواہ صدیوں بعد ہی سہی، یہ علم حاصل نہ کر لیں اور اس علم سے مسلح ہو کر مصنوعی بیضین تیار نہ کر سکیں۔ مگر جب ہم اس منزل پر پہنچیں گے تو ساتھ ہی ہم نامیاتی زندگی کی تخلیق بھی کر لیں گے کیونکہ زندگی اپنی پست ترین شکل سے لے کر اپنی بلند ترین شکل تک بیضین دار اجسام کے وجود کا معمولی طریقہ ہے۔

بہرحال ہمارا لاادریت پرست جب رسمی طور پر اپنے لیے ان شرائط اور حدود کا تعین کرتا ہے تو پھر وہ پکے مادیت پسند کی طرح گفتگو اور عمل کرتا ہے۔ اور وہ دراصل مادیت پسند ہے۔ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ جہاں تک ہمیں علم ہے مادہ اور حرکت یا توانائی۔ جیسا کہ اب حرکت کو کہا جاتا ہے۔ نہ تو تخلیق کیے جا سکتے ہیں اور نہ انھیں تباہ کیا جا سکتے ہے۔ مگر ساتھ ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ یہ چیزیں کبھی بھی تخلیق نہیں کی گئی تھیں۔ لیکن اگر آپ کسی مخصوص معاملے میں اس اعتراف کو لاادریت پرست کے خلاف استعمال کرنے کی کوشش کریں تو وہ تیزی سے آپ کو میدان سے باہر کر دے گا۔ چاہے وہ abstractoin (تجریدی طور پر) روحانیت کے امکان کو تسلیم کرے لیکن in concreto (حقیقت میں) وہ اس سے کوئی واسطہ نہیں رکھنا چاہتا۔ وہ آپ کو بتائے گا کہ جہاں تک ہم جانتے ہیں اور جان سکتے ہیں کسی خالق کائنات یا فرمانروائے کائنات کا وجود نہیں ہے جہاں تک ہمارا تعلق ہے مادہ اور توانائی نہ تو تخلیق کیے جا سکتے ہیں، نہ معدوم۔ ہمارے نزدیک غور و فکر توانائی کا ایک طریقہ اور دماغ کا ایک کارِ منصبی ہے۔ ہم اتنا جانتے ہیں کہ مادی دنیا پر اٹل قوانین کی حکمرانی ہے،

وغیرہ وغیرہ۔ چنانچہ جس حد تک یہ لاادریت پرست ایک سائنسی آدمی ہے اور جس حد تک وہ جانتا ہے اس حد تک وہ مادیت پسند ہے۔ اور سائنس کی حدود سے باہر، ان میدانوں میں جن سے وہ قطعی واقف نہیں ہے، وہ اپنی لاعلمی کا یونانی زبان میں ترجمہ کر کے اسے لاادریت کے نام سے پکارتا ہے۔

۲۰ اپریل ۱۸۹۲ء
کو لکھا گیا

ولادیمیر لینن

مادیت اور تجربی تنقید

(اقتباسات)

۱۹۰۸ء میں بعض "مارکسیوں" نے اور
۱۷۱۰ء میں بعض عینیت پرستوں نے
مادیت کی کیسے تردید کی

جو شخص بھی فلسفیانہ ادب سے تھوڑا بہت واقف ہے یہ ضرور جانتا ہے کہ فلسفے (یا دینیات) کا مشکل ہی سے کوئی ایسا اہم عصر پروفیسر ملے جو مادیت کی تردید کرنے میں براہ راست یا بالواسطہ حصہ نہ لیتا ہو۔ وہ مادیت کو ہزار بار غلط ثابت کر چکے ہیں لیکن پھر اسے ایک ہزار ایکویں بار باطل ثابت کرنے کی کوششیں کر رہے ہیں۔ ہمارے تمام ترمیم پرست بھی مادیت کو غلط ثابت کرنے میں مصروف ہیں لیکن بہانہ یہ کر رہے ہیں کہ وہ مادیت پسند اینگلس کو نہیں، نہ مادیت پسند فائرباخ کو، نہ ڈینس گین کے مادیت پسند خیالات کو بلکہ درحقیقت مادیت پسند پلیخانوف کو غلط ٹھہرا رہے ہیں۔ مزید برآں وہ مادیت کی تردید "حالیہ" اور "جدید اثباتیت" (۸۹) فطری سائنس وغیرہ کے نقطہ نظر سے کر رہے ہیں۔ اقتباسات نقل کیے بغیر جو کوئی شخص بھی حسب خواہش متذکرہ بالا کتابوں سے سیکڑوں کی تعداد میں چن سکتا ہے میں صرف وہ دلائل پیش کروں گا جنھیں بازاروف، بوگدانوف،

یوشکیوچ، والینتینوف، چیرنوف[1] اور دوسرے ماخ پرست مادیت کے خلاف لڑنے میں استعمال کر رہے ہیں۔ یہ اصطلاح بعد میں ہمیں ہر جگہ "تجربی نقادوں" کے معنی میں تحریر کروں گا کیونکہ وہ مختصر اور آسان ہے اور روسی لٹریچر میں شہریت کا حق حاصل کر چکی ہے۔ یہ کہ ارنسٹ ماخ تجربی تنقید کا آج مقبول ترین نمائندہ ہے فلسفیانہ ادب میں عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے[2] اور بوگدانوف اور یوشکیوچ کی "خالص" ماخ ازم سے کنارہ کشی بالکل ثانوی اہمیت رکھتی ہے جیسا کہ بعد میں دکھایا جائے گا۔

ہم سے کہا جاتا ہے کہ مادیت پسند ایسی شے تسلیم کرتے ہیں جو نا قابل تصور، نا قابل ادراک ہے۔ "اشیائے بالذات"۔ مادہ جو تجربے سے باہر اور ہمارے علم سے باہر ہے۔ وہ ایسی شے کو تسلیم کر کے جو "تجربے" اور علم کی حدود سے بالا اور ماورا ہے اصلی تصوف کی دلدل میں پھنس جاتے ہیں۔ جب مادیت پسند کہتے ہیں کہ مادہ ہمارے اعضائے حواس پر عمل کر کے احساسات پیدا کرتا ہے تو وہ "نامعلوم" لاشیت کو اپنی بنیاد بناتے ہیں کیونکہ کیا وہ خود یہ اعلان نہیں کرتے کہ ہمارے حواس علم کا واحد ذریعہ ہیں؟ مادیت پسند "کانٹ پرستی" میں مبتلا ہو جاتے ہیں (پلیخانوف اشیائے بالذات یعنی اشیا کو جو ہمارے شعور سے باہر ہیں تسلیم کر کے) وہ دنیا کو دوگنا کر دیتے ہیں اور "دوئیت" کا پرچار کرتے ہیں کیونکہ مادیت پسند کہتے ہیں مظاہر سے ماورا شے بالذات ہے، حس کی فوری معلومات سے آگے کچھ اور شے ہے، کوئی قابل پرستش شے، "مورتی"، "قائم بالذات چیز"، "مابعد الطبیعیات" کا سرچشمہ ہے، مذہب کا ہمزاد ("مقدس مادہ" جیسے بازاروف کہتے ہیں)۔

یہ ہیں وہ دلائل جنھیں ماخ پرست مادیت کے خلاف استعمال کرتے ہیں، مندرجہ بالا

---

(۱) چیرنوف، "فلسفیانہ اور معاشرتی مطالعہ" ماسکو، ۱۹۰۷ء مصنف اوینار یوس کا کٹر چیلا اور بازاروف اور اس گروہ کی طرح جدلیاتی مادیت کا دشمن)

(۲) مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: Dr.Richard Honigswald

AubendingUber die lehre Hume's Von der Realitat der

Berlin 1904 s.26

مصنفین مختلف سروں میں ان کو دہراتے اور ان کی رٹ لگاتے ہیں۔

یہ جانچنے کے لیے کہ آیا یہ دلائل سچے ہیں اور آیا واقعی وہ صرف ایک روسی مادیت پسند کے خلاف ہیں جو "کانٹ پرستی میں مبتلا" ہے ہم ایک پرانے عینیت پرست جارج بیر کلے کی تصانیف سے بعض تفصیلی اقتباسات پیش کرتے ہیں ہمارے تبصرے کی تمہید ہی میں یہ تاریخی تحقیق اور بھی زیادہ ضروری ہے کیونکہ ہم بیر کلے اور فلسفے میں اس کے رجحان کا کئی بار ذکر کریں گے اور اس لیے بھی کہ ماخ پرست کے بیر کلے کے ساتھ تعلق اور بیر کلے کی فلسفیانہ راہ کے جوہر دونوں کو مسخ کرتے ہیں

بیر کلے کے فلسفیانہ افکار پر ایک نظر:

لاٹ پادری جارج بیر کلے کی تصنیف Treatise Concerning The Principlis Of Human Knowledge(انسانی علم کے اصولوں سے متعلق صحیفہ) اس دلیل سے شروع ہوتی ہے: "یہ ہر اس شخص پر عیاں ہے جو انسانی علم کے معروضیات (objects) کا بغور ملاحظہ کرتا ہے کہ وہ یا تو خیالات ہیں جو واقعی حواس پر نقش ہیں یا پھر وہ جو جذبات اور دماغ کے عوامل کے ذریعے ادراک میں لائے جاتے ہیں، یا آخر میں خیالات ہیں جو یادداشت اور تخیل کی مدد سے تشکیل پاتے ہیں .... بصارت سے مجھے روشنی اور رنگوں کے خیالات ملتے ہیں، ان کے کئی مدارج اور تبدیلیوں میں۔ لمس سے مجھے سخت اور نرم، گرمی اور سردی حرکت اور مزاحمت کا ادراک ہوتا ہے .... شامہ مجھے بوئیں اور ذائقہ کے مزے فراہم کرتا ہے۔ اور سماعت آوازیں پہنچاتی ہے...... اور چونکہ ان خیالات میں سے کئی کا مشاہدہ کیا جائے تو وہ ایک مخصوص شے میں شمار کیے جائیں گے۔ ایک نام سیب کو ظاہر کریں گے۔ خیالات کے دوسرے مجموعے پتھر درخت، کتاب اسی طرح کی قابل احساس اشیا کا روپ دھاریں گے۔"

یہ ہے بیر کلے کی تصنیف کے پہلے حصہ کا مافیہ۔ ہمیں یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ بیر کلے اپنے فلسفے کی بنیاد "سخت، نرم، گرمی، سردی، رنگوں، مزوں، بوؤں، وغیرہ کو بناتا ہے۔ بیر کلے کے خیال میں اشیا "خیالات کے مجموعے" ہیں، اور خیالات سے اس کا

مطلب، کہنا چاہیے، خاصیتوں یا احساسات سے ہے نہ کہ مجرد افکار سے۔

پھر برکلے کہتا ہے کہ ان "خیالات یا علم کے معروضات" کے علاوہ ایک اور چیز کا وجود ہے جو ان کا ادراک کرتی ہے۔ "دماغ، نفس، روح یا انا (myself)۔" فلسفی یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے: یہ عیاں ہے کہ "خیالات" کا وجود دماغ سے باہر نہیں ہو سکتا جو ان کا ادراک کرتا ہے۔ اپنے آپ کو اس کا قائل کرنے کے لیے یہ کافی ہے کہ لفظ "وجود" کے معنی پر غور کیا جائے۔ "جب میں کہتا ہوں کہ جس میز پر میں لکھ رہا ہوں وہ وجود رکھتی ہے، اس کا مطلب ہے میں اسے دیکھتا اور محسوس کرتا ہوں۔ اور اگر میں مطالعہ گاہ سے باہر ہوتا تو میں کہتا کہ میز کا وجود ہے، اس معنی میں کہ اگر میں مطالعہ گاہ میں ہوتا تو اس کا ادراک کر سکتا تھا۔" برکلے اپنی تصنیف کے تیسرے پیرے میں یہ لکھتا ہے اور اس کے بعد ان لوگوں سے مناظرہ شروع کرتا ہے جنھیں وہ مادیت پسند کہتا ہے (پیرے ۱۸، ۱۹) وہ کہتا ہے کہ "قوت مدرکہ سے عاری اشیا کے مطلق وجود کے بارے میں ان کے ادراک سے بے تعلق ہو کر کچھ کہنا میرے لیے بالکل ناقابل فہم ہے"۔ وجود کا مطلب ادراک ہے Their esse is percipi برکلے کا یہ قول فلسفے کی تاریخ کی کتابوں میں اکثر استعمال کیا جاتا ہے۔ "لوگوں میں یہ عجیب رائے پھیلی ہوئی ہے کہ مکانات، پہاڑوں، دریاؤں، مختصر یہ کہ تمام حسی معروضات کا فطری یا حقیقی وجود ہے، بلا لحاظ اس شرط کے کہ ان کا فہم کے ذریعے ادراک کیا جا سکتا ہے" (پیرا ۴)۔ یہ رائے "عیاں تضاد" ہے، برکلے کہتا ہے۔ "کیونکہ مندرجہ بالا معروضات ان اشیا کے علاوہ کیا ہیں جن کا ادراک ہم حس کے ذریعے کرتے ہیں؟ اور ہمارے اپنے خیالات اور احساسات کے علاوہ ہم کیا ادراک کرتے ہیں؟ اور کیا یہ عیاں تضاد نہیں ہے کہ ان میں سے بعض خیالات یا احساسات یا ان کے مجموعے ادراک کیے بغیر اپنا وجود رکھیں؟ (پیرا ۴۔)

برکلے "خیالات کے مجموعہ" کی اصطلاح کی جگہ احساسات کا اجتماع استعمال کرتا ہے جو اس کے خیال میں یکساں اصطلاح ہے اور مادیت پسندوں پر اور آگے بڑھنے کے "بیہودہ" رجحان کا الزام لگاتا ہے کہ وہ اس مجموعے۔ احساسات کے اس اجتماع کے

لیے اور کوئی سرچشمہ تلاش کرتے ہیں پانچویں پیرے میں مادیت پسندوں پر وہ الزام لگا تا ہے کہ وہ تجرید سے کھیلتے ہیں کیونکہ بیر کلے کے خیال میں احساس کو معروض سے جدا کرنا کھوکھلی تجرید ہے۔ پانچویں پیرے کے آخر میں وہ کہتا ہے (جو دوسرے ایڈیشن میں غائب ہے): "سچائی میں معروض اور احساس ایک ہی شے ہیں لہٰذا وہ ایک دوسرے سے الگ نہیں کیے جاسکتے"۔ پھر وہ لکھتا ہے: "لیکن آپ کہتے ہیں کہ خیالات ان اشیا کی نقلیں یا شبیہیں ہوسکتی ہیں جو دماغ کے بغیر قوت مدرکہ سے عاری مادے میں وجود رکھتی ہیں۔ میرا جواب یہ ہے کہ ایک خیال ایک خیال کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتا، ایک رنگ یا شکل دوسرے رنگ یا شکل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتا .... میں سوال کرتا ہوں کہ کیا ان نام نہاد اصلی یا بیرونی اشیا کا ادراک کیا جاسکتا ہے اور ہمارے خیالات ان کی تصویریں یا اظہار ہیں؟ اگر کیا جاسکتا ہے تب وہ خیالات ہیں اور ہماری رائے صحیح ہے۔ لیکن اگر آپ کہتے ہیں کہ ادراک نہیں کیا جاسکتا تو میں اس پر غور کرنے کی اپیل کرتا ہوں کہ یہ دعویٰ کرنا عقل مندی ہے کہ رنگ ایسی چیز ہے جو غیر مرئی ہے، سخت اور نرم ایسی چیز ہے جو لمس ناپذیر ہے، وغیرہ وغیرہ" (پیرا ۸)

قاری دیکھ سکتا ہے کہ آیا اشیا ہم سے باہر ہم پر اپنا عمل کیے بغیر وجود رکھ سکتی ہیں اس مسئلے سے متعلق بابچانوف کے خلاف بازاروف کے دلائل مادیت پسندوں کے خلاف بیر کلے کے دلائل سے بالکل مختلف نہیں ہیں، جن کا ذکر وہ ان کا نام لے کر نہیں کرتا۔ بیر کلے "مادے یا جسمانی ہیولے" کے وجود کے تصور کو ایسا "تضاد"، ایسی "حماقت" سمجھتا ہے کہ اس کی پردہ دری پر وقت ضائع نہیں کیا جاسکتا۔ وہ کہتا ہے: "لیکن مادے کے وجود کا کلیہ فلسفیوں کے دماغوں میں اتنی گہرائی سے پیوست ہوگیا ہے اور وہ اتنے غلط نتائج پیدا کرتا ہے کہ میں بے کیف اور ناخوشگوار بننا پسند کروں گا بجائے اس کے کہ کوئی چیز ترک کردوں جو اس تعصب کی مکمل دریافت اور بیخ کنی کرنے کے لیے راہ ہموار کرسکتی ہے" (پیرا ۹۱)

ہم دیکھیں گے کہ بیر کلے کن غلط نتائج کا حوالہ دے رہا ہے۔ لیکن پہلے ہم مادیت پسندوں کے خلاف اس کے نظریاتی دلائل کی فہرست ختم کرلیں۔ معروضات کے "مطلق"

وجود یعنی انسانی علم سے باہر اشیا کے وجود سے انکار کرنے کے بعد بیرکلے صاف گوئی سے اپنے مخالفین کے نقطہ نظر کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ گویا وہ "شے بالذات" تسلیم کرتے ہیں ۲۴ ویں پیرے میں بیرکلے خط کشیدہ میں لکھتا ہے کہ وہ رائے جس کی وہ تردید کرتا ہے " قابل احساس معروضات بالذات یا ذہن سے باہر ان کے مطلق وجود کو تسلیم کرتی " یہاں فلسفیانہ نظریہ جہاں بینی کی دو بنیادی راہیں بڑے کھرے پن، وضاحت اور صحت سے بیان کی گئی ہیں۔ یہی بات کلاسیکی فلسفیوں کو ہمارے زمانے کے نئے نظام کے موجدوں سے ممتاز بناتی ہے۔ مادیت "معروضات بالذات" یا ذہن سے باہر معروضات کو تسلیم کرتی ہے ، خیالات اور احساسات ان معروضات کی نقلیں یا شبیہیں ہیں۔ اس کا مخالف نظریہ عینیت دعوی کرتا ہے کہ معروضات "ذہن کے بغیر" وجود نہیں رکھتے معروضات "احساسات کے اجتماع" ہیں۔

یہ ۱۷۱۰ء میں لکھا گیا تھا ، امانوئیل کانٹ کی پیدائش سے چودہ برس پہلے۔ اس کے باوجود ہمارے ماخ پرستوں نے نام نہاد "جدید" فلسفے کی بنیاد پر یہ دریافت کیا ہے کہ "اشیائے بالذات" کو تسلیم کرنا کانٹ پرستی کے ہاتھوں مادیت کو روگ لگانا ہے یا اسے مسخ کرنا ہے! ماخ پرستوں کی "نئی" دریافتیں بنیادی فلسفیانہ رجحانات کی تاریخ سے ان کی عجیب وغریب لاعلمی کا نتیجہ ہیں۔

بیرکلے کا مادے اور ہیولے کے متعلق نظریہ

ان کا دوسرا "نیا" خیال اس پر مشتمل ہے کہ "مادہ" یا "ہیولا" پرانے غیر تنقیدی خیالات کی باقیات ہے۔ دیکھیے نا ، ماخ اور اوینا ریوس نے فلسفیانہ فکر کو فروغ دیا ہے، تجزیے کو گہرائی عطا کی ہے اور ان "مطلقوں" اور "ناقابل تغیر موجودات" کو خارج کر دیا ہے، وغیرہ۔ اگر آپ ان دعووں کی جانچ پڑتال اصلی مواد سے کرنا چاہتے ہیں تو بیرکلے کو پڑھیے۔ آپ دیکھیں گے کہ یہ دعوے حیلہ ساز افسانے ہیں۔ بیرکلے واضح طور پر کہتا ہے کہ مادہ "عدم" ہے، مادہ لاشے ہے۔ بیرکلے مادیت پسندوں کا مذاق اڑاتے ہوئے کہتا ہے "اگر آپ چاہیں تو لفظ مادہ اسی معنی میں استعمال کر سکتے ہیں جس میں دوسرے لوگ

لا شئے استعمال کرتے ہیں۔ بیر کلے لکھتا ہے کہ ابتدا میں یہ اعتقاد تھا کہ رنگ و بو وغیرہ "واقعی اپنا وجود رکھتے ہیں" لیکن بعد میں ان خیالات کو ترک کر دیا گیا اور یہ معلوم ہوا کہ ان کے وجود کا انحصار صرف ہمارے احساسات پر ہے۔ لیکن پرانے غلط تصورات کا مکمل خاتمہ نہیں ہوا "ہیولے" کا تصور باقی رہ گیا ہے (پیرا ۷۳) اور وہ بھی "تعصب" ہے (صفحہ ۱۹۵)

اور لاٹ پیٹر ولڈٹ، ماخ اور ان کے گروہ کے اس دعویٰ پر سنجیدگی سے اعتقاد رکھتے ہیں کہ "جدید اثباتیت" اور "جدید فطری سائنس" آخر کار ان "مابعد الطبیعیاتی" تصورات کو ختم کرنے میں کامیاب ہو گئی ہیں۔

یہی ستم ظریف لوگ (جن میں بوگدانوف بھی ہے) اپنے قارئین کو یقین دلاتے ہیں کہ یہ نیا فلسفہ ہی تھا جس نے ابدی طور پر غلط ثابت کیے ہوئے ان مادیت پسندوں کے کلیے میں "دنیا کی دوئی" کی غلطی فاش کی جو انسانی شعور کے ذریعے اشیا کے کسی "انعکاس" کی باتیں کرتے ہیں جن کا وجود شعور سے باہر ہوتا ہے۔ "دوئی" کے بارے میں مندرجہ بالا مصنفین نے جذباتی لفاظی کی بھرمار کی ہے۔ اپنی بھول یا لاعلمی کی بدولت وہ یہ اضافہ کرنے میں ناکام رہے ہیں کہ ان نئی دریافتوں کو ۱۷۱۰ء ہی میں دریافت کر لیا گیا تھا۔ بیر کلے لکھتا ہے:

"ان کا (یعنی خیالات یا اشیا کا) ہمارا علم بہت زیادہ مبہم اور منتشر رہا ہے، اور حسی معروضات کے دوہرے وجود ایک قابل فہم یا دماغ میں اور دوسرا حقیقی اور دماغ سے باہر یعنی شعور سے باہر) کے مفروضے کے سبب ہم نے بہت خطرناک غلطیاں کی ہیں۔ بیر کلے اس "احمقانہ" خیال کا مذاق اڑاتا ہے جو نا قابل تصور کے تصور کو ممکن تسلیم کرتا ہے۔ بلاشبہ "حماقت" کا سرچشمہ "اشیا" اور "خیالات" کے درمیان فرق کا مفروضہ، "خارجی معروضات کا مفروضہ" ہے۔ یہ ایک ہی سرچشمہ جسے بیر کلے نے ۱۷۱۰ء میں اور بوگدانوف نے ۱۹۰۸ء دوبارہ دریافت کیا بت پرستی اور مورتیوں پر عقیدہ پیدا کرتا ہے بیر کلے کہتا ہے "مادے یا اجسام کا وجود جن کا ادراک نہ ہوا ہو نہ صرف ملحدوں اور مقدر پرستوں کا خاص سہارا ہے بلکہ اسی اصول پر مختلف شکلوں میں بت پرستی کا انحصار رہا ہے۔"

یہاں ہم خارجی دنیا کے وجود کے "احمقانہ" کلیے کے ان "غلط نتائج" سے ہم کنار

ہوتے ہیں جنھوں نے لاٹ پادری بیر کلے کو مجبور کیا کہ وہ اس کلیے کو نہ صرف نظریاتی لحاظ سے رد کرے بلکہ اس کے ماننے والوں کو دشمنوں کی طرح ایذا بھی پہنچائے۔

"جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں مادے یا جسمانی ہیولے کا نظریہ تشکیک کا خاص ستون اور بنیاد ہے، اسی بنیاد پر الحاد اور مذہب دشمنی کی تمام فاسق اسکیمیں کھڑی کی گئیں۔ یہ بتانا غیر ضروری ہے کہ تمام زمانوں میں جسمانی ہیولا ملحدوں کا کتنا عظیم دوست رہا ہے۔ ان کے تمام شرمناک منصوبوں کا اس پر اتنا واضح اور لازمی دارومدار ہے کہ ایک بار ہی اس سنگ بنیاد کو ہٹانے سے پوری عمارت زمین پر دھڑام سے گرے بغیر نہیں رہ سکتی۔ اس لیے ملحدوں کے ہر بد بخت فرقے کی حماقتوں پر خاص توجہ دینا فضول ہے" (پیرا ۹۲)۔

'جب مادے کو فطرت سے نکال دیا جاتا ہے تو یہ اپنی جلو میں زیادہ تشکیکی اور فاسقانہ خیالات، تنازعات اور حیران کن سوالات کی اتنی ناقابل یقین تعداد لاتا ہے ("فکر میں کفایت کا اصول" جسے ماخ آٹھویں دھائی میں دریافت کیا۔") 'فلسفہ قوتوں کے کم از کم صرفے کے اصول پر مبنی غور و فکر کی حیثیت سے۔" او یناریوس ۱۸۷۶ء میں! جو فاضلان الٰہیات اور فلسفیوں کے لیے سوہان روح بنے ہوئے ہیں، مادے نے انسانیت کو اتنا نقصان پہنچایا ہے کہ جو دلائل ہم نے اس کے خلاف پیش کیے ثبوت کے لیے پورے نہیں اترتے (جہاں تک میرا تعلق ہے وہ پورے اترتے ہیں) تو مجھے یقین ہے کہ علم، امن اور مذہب کے خیر خواہوں کے لیے یہ بات معقول ہے کہ وہ ان کے پورے اترنے کی خواہش کریں" (پیرا ۹۶)۔

لاٹ پادری بیر کلے صاف گوئی سے اور بلا توقف دلائل پیش کرتا ہے! ہمارے زمانے میں فلسفے سے "مادے" کے بالکفایت اخراج کی بابت ان ہی خیالات کو مصنوعی شکل میں لپیٹا جاتا ہے اور "نئی" اصطلاحوں کے استعمال سے انھیں الجھایا جاتا ہے تا کہ سادہ لوح لوگ ان خیالات کو "جدید" فلسفہ سمجھیں!

لیکن بیر کلے نہ صرف اپنے فلسفے کے رجحانات کی بابت صاف گو تھا بلکہ اس نے اپنی عینیت پرست عریانی کو ڈھکنے، اسے حماقتوں سے آزاد اور "عقل سلیم" کے لیے قابل قبول

بنانے کی بھی کوشش کی۔ جبلی طور پر اس الزام کے خلاف اپنی مدافعت کرنے کے لیے جسے آج ہم داخلی عینیت اور ہمہ انانیت کہہ سکتے ہیں، اس نے کہا کہ ہم اپنے فلسفے سے "فطرت کی کسی بھی شے سے محروم نہیں ہوتے" فطرت باقی رہتی ہے، اور حقائق اور توہمات کے درمیان امتیاز باقی رہتا ہے۔ صرف "یہ دونوں مساوی طور پر دماغ میں وجود رکھتے ہیں" "میں کسی بھی ایسے شے کے وجود کے خلاف بحث نہیں کرتا جس کا ادراک ہم حس یا غور و فکر سے کرتے ہیں۔ یہ کہ اشیا جنھیں میں اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہوں اور اپنے ہاتھوں سے چھوتا ہوں ضرور وجود رکھتی ہیں، یقینی وجود رکھتی ہیں، اس پر مجھے کوئی شبہ نہیں ہے۔ ہم صرف اس شے کے وجود سے انکار کرتے ہیں جسے فلسفی (بیرکلے کا خط کشیدہ) مادہ یا جسمانی ہیولا کہتے ہیں۔ اور ایسا کرنے سے انسانیت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اور میں جرات سے کہتا ہوں کہ وہ کچھ نہیں کھوئے گی ظاہر ہے کہ ملحد اپنے فسق و فجور پر کھوکھلے الفاظ سے ملمع کرنا چاہے گا۔"

یہ خیال پیرے ۳۷ میں مزید وضاحت سے پیش کیا گیا ہے جہاں بیرکلے اس الزام کا جواب دیتا ہے کہ اس کا فلسفہ جسمانی ہیولے کو تباہ کر دیتا ہے "اگر لفظ عام معنوں میں یعنی حسیاتی خصوصیات، وسعت، وزن وغیرہ کے مجموعے کی طرح سمجھا جائے تو اسے ختم کرنے پر ہمیں مورد الزام قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن اگر اسے فلسفیانہ معنوں میں لیا جائے، دماغ سے باہر (موجود) حوادث یا خصوصیات کی تائید کے لیے تو میں تسلیم کرتا ہوں کہ اسے ہم ختم کر دیتے ہیں، اگر کسی کے متعلق کہا جائے کہ اس نے وہ ختم کر دیا جس کا کبھی وجود ہی نہ تھا، تصور تک میں۔"

انگریز فلسفی فریزر کا بیرکلے کے نظریے کو "حقیقت پسندی" سے موسوم کرنا:

معقول وجہ سے ہی انگریز فلسفی فریزر نے جو عینیت پرست اور بیرکلے کی تعلیمات کا حامی تھا، جس نے بیرکلے کی تصانیف شائع کیں اور ان کی تشریحات فراہم کیں، بیرکلے کے نظریے کو "فطری حقیقت پسندی" کا نام دیا۔ اس دلچسپ اصطلاح کو ہر طرح ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے کیونکہ درحقیقت اس سے بیرکلے کا حقیقت پسندی گھڑنے کا ارادہ ظاہر ہوتا ہے۔ اپنی مزید بحث میں ہم اکثر دیکھیں گے کہ "جدید" "اثباتیت" پسند اسی قسم کی

کھات یا جعل سازی دوسری شکل میں اور مختلف لفظی لباس پہنا کر دھراتے ہیں۔ بیر کلے حقیقی اشیا کے وجود سے انکار نہیں کرتا! بیر کلے انسانیت کی رائے کے خلاف نہیں ہے! بیر کلے "صرف" فلسفیوں کی تعلیمات کا منکر ہے، یعنی نظریہ ادراک کا جو تمام دلائل کی بنیاد کی حیثیت سے بیرونی دنیا کی شناخت اور انسانوں کے دماغوں میں اس کا انعکاس سنجیدگی اور ثابت قدمی سے مانتا ہے۔ بیر کلے فطری سائنس سے انکار نہیں کرتا جو ہمیشہ اس کی، یعنی علم کے مادیت پسند نظریے کی پابند رہی ہے (اکثر غیر شعوری طور پر) ہم پیرے ۵۹ میں پڑھتے ہیں: "ہم تجربے سے (بیر کلے "خالص تجربے" کا فلسفہ)[1] جو اپنے ذہنوں میں خیالات کی زنجیر اور تسلسل کا ہوتا ہے اس قابل ہو سکتے ہیں کہ جو ہمیں دکھائی دیتا ہے اس کا صحیح فیصلہ کریں بشرطیکہ ہم ایسے حالات میں ہوں جو اس وقت کے حالات سے بہت مختلف ہوں۔ اس پر مشتمل ہے فطرت کا ادراک جو" (یہ یاد رکھیے) "بہت ثابت قدمی سے اپنی اہمیت اور حقیقت اس کے تعلق سے برقرار رکھ سکتا ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے۔"

آیئے ہم بیرونی دنیا فطرت کو "احساسات کا ایک اجتماع" سمجھ لیں جنھیں دیوتا ہمارے ذہنوں میں اتارتا ہے اسے تسلیم کر لیجیے اور ذہن کے باہر انسان سے باہر احساسات کی "بنیاد" کو تلاش کرنا چھوڑ دیجیے تو میں ادراک کے اپنے عینیت پرست نظریے کی حدود میں پوری فطری سائنس اور اس کے نتائج کی تمام اہمیت اور سچائی کو تسلیم کر لوں گا۔ بالکل یہی وہ ڈھانچہ ہے اور صرف یہی ڈھانچہ جس کی ضرورت مجھے "امن اور مذہب کی تائید کی خاطر اپنے نتائج کے لیے ہے۔ یہ ہے بیر کلے کی فکر کا سلسلہ وہ صحیح طور پر عینیت پرست فلسفے وراس کی معاشرتی اہمیت کے جوہر کی عکاسی کرتا ہے۔ جب ہم ماخ ازم کے فطری سائنس کے ساتھ تعلق پر روشنی ڈالیں گے تو اس سے بعد میں دوچار ہوں گے۔

یوشیکوچ کا تجزلی اشاعت کا نظریہ:

اب ہمیں ایک اور نئی دریافت سے بحث کرنے کی اجازت دیجیے جسے بیسویں صدی

(۱) اپنی تمہید میں فریزر اصرار کرتا ہے کہ بیر کلے اور لوک دونوں "صرف تجربے سے اپیل کرتے ہیں"

جدید اثباتیت پرست اور تنقیدی حقیقت پسند یوشکیوچ نے لاٹ پادری بیرکلے سے مستعار لیا ہے۔ یہ دریافت "تجربی اشاعت" ہے اس سلسلے میں فریزر لکھتا ہے: "اس طرح بیرکلے آفاقی فطری اشاریت کے اپنے پسندیدہ نظریے کی جانب لوٹتا ہے۔" اگر یہ الفاظ ۱۸۷۱ء کے ایڈیشن میں نہ ہوتے تو انگریز عقیدہ پرست فلسفی فریزر پر یہ شبہ کیا جا سکتا تھا کہ وہ جدید ریاضیات داں اور ماہر طبیعیات پوانکارے اور روسی 'مارکسی' یوشکیوچ دونوں کے یہاں سے سرقہ کر رہا ہے!

بیرکلے کے اس نظریے کی بابت جس نے فریزر کو اتنی سرمستی عطا کی خود لاٹ پادری یوں بیان کرتا ہے:

"خیالات کے تعلق" (یہ نہ بھولیے کہ بیرکلے کے یہاں خیالات اور اشیا ایک ہی چیز ہیں) "کا مطلب علت اور معلول کا تعلق نہیں بلکہ صرف علامت یا نشان کا تعلق ہے اشارہ کی ہوئی شے سے" (پیرا ۶۵) "چنانچہ ظاہر ہے کہ اشیا، اس خیال کے تحت کہ علت معلولات کے پیدا ہونے میں تعاون یا موافقت کرتی ہے غیر واضح ہو جاتی ہیں اور ہمیں بڑی بڑی حماقتوں تک لے جاتی ہیں انھیں آسانی سے سمجھایا جا سکتا ہے بشرطیکہ انھیں ہماری اطلاع کی علامتوں یا نشانات کی طرح خیال کیا جائے" (پیرا ۶۶) ظاہر ہے کہ بیرکلے اور فریزر کی رائے میں دیوتا کے علاوہ اور کون ہے جو ان "تجربی اشاروں" سے ہمیں اطلاع دیتا ہے لیکن بیرکلے کے نظریے میں اشاریت کی علمیاتی اہمیت یہ ہے کہ وہ ان تعلیمات کی جگہ لیتی ہے جو 'جسمانی یا مادی علول کی روشنی میں اشیا کی تشریح کرنے کا دعویٰ کرتی ہیں (پیرا ۶۶)

علیت (causality) کے سوال پر ہمارے سامنے دو فلسفیانہ رجحانات ہیں۔ ایک "اشیا کی مادی اسباب کی روشنی میں تشریح کرنے کا دعویٰ کرتا ہے" ظاہر ہے کہ اس کا تعلق "مادے کے نظریے" سے ہے جسے لاٹ پادری بیرکلے نے حماقت کہہ کر مسترد کر دیا۔ دوسرا رجحان "علت کے تصور" کو "علامت یا نشان" کے تصور تک پست کر دیتا ہے جو "ہماری اطلاع" (دیوتا کی فراہم کی ہوئی) کی خدمت انجام دیتا ہے۔ جب ہم اس سوال پر ماخ

ازم اور جدلیاتی مادیت کے رویوں کا تجزیہ کریں گے تو ہم ۲۰ویں صدی میں ان دو رجحانات سے دوچار ہوں گے۔

مزید برآں جہاں تک حقیقت کا سوال ہے تو یہاں بھی یہ کہنے کی ضرورت ہے کہ بیرکلے اگرچہ ذہن کے باہر اشیا کے وجود کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے، لیکن وہ کوشش کرتا ہے کہ حقیقی اور فرضی کے درمیان کرنے کا معیار دریافت کرے۔ پیرا ۳۶ میں وہ کہتا ہے کہ وہ خیالات جو انسانوں کے دماغ اپنی مرضی سے پیدا کرتے ہیں "مبہم کمزور اور غیر مستحکم ہوتے ہیں، ان خیالات کے مقابلے جنھیں دماغ حس کے ذریعے ادراک میں لاتے ہیں۔ آخرالذکر فطرت کے معین اصولوں یا قوانین کے مطابق دماغوں پر ثبت ہوتے ہیں اور دکھاتے ہیں کہ ایسا دماغ کارفرما ہے جو انسانی دماغ کی بہ نسبت زیادہ توانا اور عقلمند ہے۔ اول الذکر کے مقابلے میں ان خیالات میں زیادہ حقیقت ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ زیادہ بااثر باترتیب اور نمایاں ہوتے ہیں اور ادراک کرنے والے دماغ کے افسانے نہیں ہوتے" دوسری جگہ (پیرا ۸۴) بیرکلے حقیقت کے تصور کو بہت سے لوگوں کے ان ہی احساسات کو بہ یک وقت اور [illegible] سے جوڑنے کی کوشش کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم یہ سوال کیسے حل کریں کہ آیا پانی کی شراب میں تبدیلی حقیقت ہے یا نہیں جس کے بارے میں ہم سے کہا گیا ہے؟ "اگر میز پر بیٹھے ہوئی تمام لوگ شراب دیکھتے، سونگھتے، چکھتے اور پیتے ہیں اور اس کے اثرات محسوس کرتے ہیں تو میرے نزدیک اس کی حقیقت پر کوئی شبہ نہیں ہوسکتا" اور فریزر تشریح کرتا ہے: "مختلف لوگوں کا، ایک ہی طرح کے حسی خیالات کا بہ یک وقت ادراک تخیلی معروضات اور جذبات کے خالص انفرادی شعور کے برعکس، اول الذکر کی حقیقت کا ثبوت سمجھا جاتا ہے۔"

اس سے عیاں ہے کہ بیرکلے کی داخلی عینیت کو یہ معنی نہیں پہنانا چاہیے کہ اس نے انفرادی اور اجتماعی ادراک کے فرق کو نظرانداز کر دیا۔ اس کے برعکس وہ اس فرق کی بنیاد پر حقیقت کا معیار کھڑا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ انسانی دماغ میں خیالات دیوتا کے عمل سے آتے ہیں اس لیے بیرکلے خارجی عینیت تک پہنچتا ہے: دنیا میرا خیال نہیں بلکہ ایک واحد

ارفع اعلیٰ روحانی علت کی پیداوار ہے جو "فطرت کے قوانین" "زیادہ حقیقی" خیالات اور کم حقیقی خیالات میں امتیاز کرنے کے قوانین وغیرہ تخلیق کرتی ہے۔

بیر کلے کی کتاب "ہیلاس اور فیلونس کے درمیان تین مکالمے" کا ایک علمی جائزہ

اپنی دوسری کتاب 'ہیلاس اور فیلونس کے درمیان تین مکالمے" میں (۱۷۱۳ء) جس میں وہ اپنے خیالات خاص پر عام فہم زبان میں پیش کرنا چاہتا ہے۔ بیر کلے اپنی تعلیمات اور مادی تعلیمات کو ایک دوسرے کے مقابل یوں پیش کرتا ہے:

"میرا دعویٰ ہے اور تمہارا بھی (مادیت پسندوں کا) کہ چونکہ ہم پر باہر سے اثر پڑتا ہے اس لیے ہمیں ایسی طاقتوں کا وجود تسلیم کرنا چاہیے جو ہم سے باہر پائی جاتی ہیں جن کا وجود ہم سے الگ ہے لیکن اس طاقتور ہستی کی نوعیت پر ہمارا اختلاف ہے۔ اسے میں روح کہتا ہوں اور تم مادہ یا مجھے نہیں معلوم (اور تم بھی نہیں جانتے) کہ تیسری فطرت کیا ہے۔"

اس پر فریزر تبصرہ کرتا ہے: "یہ ہے سارے سوال کا لب لباب مادیت پسندوں کے خیال میں حسی مظاہر کا سبب مادی ہیولا ہے یا کوئی انجانی "تیسری فطرت" بیر کلے کی رائے میں یہ ہے کہ عقلی مرضی ہیوم اور اثباتیت پرستوں کے مطابق ان کی ابتدا بالکل نامعلوم ہے ہم ان کی حقائق کی طرح روایات کے ذریعے استقرا (induction) کے طور پر صرف تعمیم کر سکتے ہیں۔"

یہاں انگریز بیر کلے پرست فریزر فلسفے میں ان ہی بنیادی راہوں کی جانب ثابت قدم عینیت پرست رویہ اختیار کرتا ہے جن کی خصوصیت مادیت پسند اینگلس نے بڑی وضاحت سے بتائی تھی۔ اپنی تصنیف 'لوڈویگ فائرباخ" میں اینگلس فلسفیوں کو "دو عظیم کیمپوں" میں بانٹتے ہیں مادیت پسند اور عینیت پرست اینگلس نے فریزر کے مقابلے میں ان رجحانات کے کہیں زیادہ ترقی یافتہ گونا گوں اور مافیہ کے لحاظ سے نظریات کا سیر حاصل جائزہ لے کر ان دونوں میں بنیادی فرق کو اس طرح دیکھا کہ مادیت پسندوں کے خیال میں فطرت اول ہے اور روح ثانوی اور ـ پہلو سے درمیان اینگلس ہیوم اور کانٹ کے پیروؤں کو رکھتے ہیں جو دنیا کا ادراک حاصل کرنے کے امکان سے انکار

کرتے ہیں یا کم از کم پوری طرح ادراک حاصل کرنے کے امکان سے۔ انھیں وہ لا ادریت پرست (agnostics) کہتے ہیں "لوڈویگ فائرباخ" میں اینگلس نے اس اصطلاح کا اطلاق صرف ہیوم کے حامیوں پر کیا ہے (ان لوگوں کو فریزرا ثباتیت پرست کہتا ہے اور وہ بھی اپنے آپ کو یہی کہنا پسند کرتے ہیں) لیکن اپنے مضمون " تاریخی مادیت" میں اینگلس "نوکانٹی لا ادریت پرست"(1) کے نقطہ نظر کے بارے میں صاف طور پر کہتے ہیں اور نوکانٹ پرستی (۹۰) کو لا ادریت کی ایک قسم خیال کرتے ہیں۔(2)

یہاں ہم اینگلس کے اس عالمانہ اور بے حد صحیح فیصلے سے بحث نہیں کریں گے (ماخ پرست اس فیصلے کو بے حیائی سے نظر انداز کرتے ہیں) بعد میں ہم اس پر تفصیل سے قلم اٹھائیں گے۔ فی الحال ہم اپنے آپ کو یہ مارکسی اصطلاحات بتانے اور انتہاؤں کی مطابقت تک محدود رکھیں گے: بنیادی فلسفیانہ رجحانات پر ثابت قدم مادیت پسند اور ثابت قدم عینیت پرست کے خیالات کی مطابقت ان رجحانات کی توضیح کے لیے (جن سے ہمیں بعد میں بھی مسلسل بحث کرنا پڑے گا) ہم اٹھارھویں صدی کے نمایاں فلسفیوں کے خیالات کو مختصراً درج کرتے ہیں جنھوں نے بیرکلے سے مختلف راہ اختیار کی۔ ہیوم کے دلائل یہ ہیں اپنی تصنیف "انسانی فہم کے متعلق تفتیش" میں تشکیکی فلسفے سے متعلق باب ۱۲ میں وہ کہتا ہے:

"یہ عیاں ہے کہ انسان فطری جبلت یا تعصب کی وجہ سے اپنے حواس پر یقین کرنے کا سہارا لیتے ہیں اور بغیر کسی دلیل کے حق کر دلیل کے استعمال سے تقریباً پیشتر ہی ہم ایک بیرونی دنیا کو فرض کر لیتے ہیں جس کا انحصار ہمارے ادراک پر نہیں بلکہ خواہ ہم اور ہر عقل مند مخلوق غیر حاضر ہو یا نیست و نابود ہو جائے تب بھی اس کا وجود رہے گا۔ یہاں تک کہ حیوان مخلوق پر بھی یہی رائے حکمرانی کرتی ہے اور یہ حیوانات اپنے تمام خیالات، ارادوں اور افعال میں بیرونی معروضات پر یہی عقیدہ رکھتے ہیں لیکن تمام انسانوں کی اس آفاقی اور ابتدائی رائے کو حقیر

(1) اینگلس "سوشلزم: یوٹوپیائی اور سائنسی" کے ۱۸۹۲ء کے انگریزی ایڈیشن کی خاص تمہید (ایڈیٹر)

(2) Fr .Engels Uber historischen Materialism Neue zeet (91)Bd.i (1892-1893), Nr. 1.S.18

سا فلسفہ بھی فوراً ڈھا دیتا ہے جو ہمیں تعلیم دیتا ہے کہ کوئی شے بھی ہمارے دماغ میں موجود نہیں ہو سکتی سوائے شبیہ یا مدرکہ کے اور حواس صرف گزر گاہیں (inlets) ہوتے ہیں جن کے ذریعے یہ شبیہیں ارسال کی جاتی ہیں اس طرح کہ دماغ اور معروض کے درمیان کوئی فوری باہمی تعلق پیدا نہیں ہوتا۔ میز جسے ہم دیکھتے ہیں۔ جب ہم اس سے دور ہٹتے ہیں تو وہ چھوٹی معلوم ہوتی ہے لیکن اصلی میز جس کا وجود ہم سے آزاد ہے تبدیل نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس کی شبیہ ہی ہمارے دماغ میں موجود تھی۔ یہ عقل کے عیاں فرمان ہیں۔ کسی بھی انسان نے جو سوچ بچار کرتا ہے کبھی یہ شبہ نہیں کیا کہ اشیا جن پر ہم غور کرتے ہیں جب ہم کہتے ہیں یہ مکان اور وہ درخت تو دماغ میں سوائے مدرکہ کے اور کچھ نہیں ہوتا یہ کس دلیل سے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ دماغ میں مدرکات ایسے بیرونی معروضات کے سبب سے ہی پیدا ہونا چاہئیں جو ان مدرکات سے بالکل الگ ہوں اگرچہ ان سے ملتے جلتے ہوں (اگر یہ ممکن ہے) اور وہ نہ تو خود دماغ کی توانائی سے پیدا ہو سکتے ہیں، نہ کسی غیر مری نامعلوم روح کی تحریک پر، نہ کسی اور وجہ سے جس کا ہمیں ہنوز علم نہیں ہے؟ اس سوال کو کیسے طے کیا جائے؟ یقیناً، تجربے سے اسی نوعیت کے تمام سوالات کی طرح۔ لیکن یہاں تجربہ بالکل خاموش ہے اور ہونا چاہیے۔ دماغ کو سوائے مدرکات کے اور کچھ نہیں ملتا اور معروضات سے مدرکات کے رابطے کا کوئی تجربہ حاصل کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا ایسے رابطے کا مفروضہ استدلال میں بے بنیاد ہے۔ اعلیٰ ہستی کی صداقت سے رجوع کرنا، تاکہ ہمارے حواس کی صداقت ثابت ہو سکے، یقیناً بالکل غیر متوقع چکر پیدا کرتا ہے۔ اگر بیرونی دنیا زیر بحث ہو تو ہم وہ دلائل حاصل نہیں کر سکیں گے جن کے ذریعے ہم اس ہستی کا وجود یا اس کی کوئی صفات ثابت کر سکیں۔

ہیوم کی شہرہ آفاق تصنیف ''انسانی فطرت'' پر ایک نظر:

''انسانی فطرت'' پر اپنے موضوعی رسالے (حصہ ۴ سیکشن ۲ ''احساسات پر تشکیک'') میں ہیوم یہی بات کہتا ہے: ہماری معروضات روح وغیرہ کے اثرات کی طرح احساسات کی تشریح کرنے سے انکار، مدرکات کو ایک طرف بیرونی دنیا تک اور دوسری طرف دیوتا یا

نامعلوم روح تک محدود کرنے سے انکار ہے۔ ہیوم کے فرانسیسی ترجمے کے پیش لفظ کے مصنف پیلون نے جو ماخ کے رجحان سے قربت رکھنے والا فلسفی ہے (جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے) بجا طور پر لکھا کہ ہیوم کے خیال میں فاعل اور معروض "مختلف مدرکات کے گروپوں" کی شعور کے عناصر کی، تاثرات، خیالات وغیرہ کی سطح تک آ جاتے ہیں، اور اہمیت صرف "ان عناصر کے گروپوں اور مجموعوں" کو دینا چاہیے۔ انگریز ہیوم پرست ہکسلے بھی، جس نے موزوں اور صحیح اصطلاح 'لاادریت' وضع کی، ہیوم پر اپنی کتاب میں اس حقیقت پر زور دیتا ہے کہ "احساسات" کو "شعور کی ابتدائی اور ناقابل تخفیف حالتوں کی طرح" خیال کرتے ہوئے ہیوم اس سوال پر پوری طرح ثابت قدم نہیں ہے کہ احساسات کی ابتدا کی وضاحت کیسے کی جائے، آیا انسان پر معروضات کے اثر سے یا دماغ کی تخلیقی قوت سے "حقیقت پسندی اور عینیت مساوی طور پر قرین قیاس مفروضات ہیں" چنانچہ سرخ اور نیلا گلاب ہمیں پیچیدہ تاثر دیتا ہے جسے سرخ رنگ، گلاب کی خوشبو، وغیرہ کو سادہ تاثرات میں تحلیل کیا جا سکتا ہے۔" ہیوم "مادیت پسند رویہ" اور عینیت پرست رویہ "دونوں کو تسلیم کرتا ہے۔ "مدرکات کا مجموعہ" فیختے کے انا" سے پیدا ہوتا ہو، یا "کسی حقیقی چیز" کا اظہار یہاں تک کہ "اشارہ" ہو۔ ہکسلے ہیوم کی تشریح اس طرح کرتا ہے۔

جہاں تک مادیت پسندوں کا تعلق ہے تو دیدیرو، انسائیکلو پیڈیا کے بانیوں (۹۲) کے رہنما نے بیرکلے کے متعلق یہ رائے پیش کی ہے: "ان فلسفیوں کو عینیت پرست کہا جاتا ہے جن کا شعور صرف ان کے وجود تک اور احساسات تک محدود ہوتا ہے، جو ان کے اندر یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں۔ وہ کسی اور شے کو تسلیم نہیں کرتے۔ یہ حد سے تجاوز کرنے والا نظام ہے جسے میرے خیال میں اندھا ہی تخلیق کر سکتا ہے! انسانی دانش اور فلسفے کے لیے یہ بات باعث شرم ہے کہ اس نظام کی تردید کرنا انتہائی مشکل ہے اگرچہ تمام نظاموں میں وہ مہمل ترین ہے۔" دیدیرو جو ہم عصر مادیت کے نقطہ نظر کے بہت قریب آ گیا تھا (جس کے مطابق عینیت کی تردید کرنے کے لیے دلائل اور منطقی قیاسات کافی نہیں، یہاں سوال نظریاتی دلیل کا نہیں ہے) عینیت پرست بیرکلے اور حسیت پرست کونڈیلیاک دونوں کے یہاں قیاسات میں یکسانیت دیکھتا ہے۔ اس کی رائے میں کونڈیلیاک کو ایسے احمقانہ نتائج سے

بچنے کے لیے کہ احساسات ہی ہمارے علم کا واحد ذریعہ ہیں بیرکلے کی تردید کرنا چاہیے تھی۔

دیدیرو کا فلسفیانہ نظریہ ایک نظر میں:

"دالامبیر اور دیدیرو کے درمیان مکالمہ" میں دیدیرو اپنا فلسفیانہ نظریہ یوں بیان کرتا ہے: فرض کیجیے کہ ایک پیانو احساس اور یادداشت کی استعداد کا مالک ہے۔ اب مجھے بتایئے کیا وہ خود ان دھنوں کو نہیں دہرائے گا جو آپ اس کے سروں پر بجا چکے ہیں؟ ہم وہ ... ہیں جو احساس اور یادداشت کے مالک ہیں ہمارے حواس وہ سُر ہیں جن پر اردگرد کی ... ت ضرب لگاتی ہے اور جو اکثر اپنے اوپر ضرب لگاتے ہیں میری رائے میں یہ سب کچھ ہے جو پیانو میں ہوتا ہے جو آپ کی اور میری طرح ترتیب دیا ہوتا ہے" دالامبیر جواب دیتا ہے کہ اس ساز کو ایسی صلاحیت کا مالک ہونا چاہیے جو اپنے لیے غذا حاصل کر سکے اور چھوٹے پیانو پیدا کر سکے۔ بلاشبہ، دیدیرو جواب دیتا ہے لیکن انڈے کو لیجیے "یہ ہے جو دنیا میں دینیات کے تمام مکتبوں اور تمام مندروں کی تردید کرتا ہے۔ یہ انڈہ ہے کیا؟ ایک مادہ جو اس وقت تک بے حس رہتا ہے جب تک کہ اس میں جنین (embryo) پیدا نہیں ہوتا۔ اور جب یہ جنین پیدا ہو جاتا ہے تو پھر انڈا کیا ہے؟ ایک بے حس مادہ کیونکہ اپنی جگہ یہ جنین غیر متحرک اور غیر عمل رہتی ہے۔ یہ مادہ کس طرح مختلف ترتیب میں پہنچتا ہے، حسیت اور زندگی حاصل کرتا ہے؟ حرارت کے ذریعے۔ اور حرارت کون پیدا کرتا ہے؟ حرکت جانور جو انڈا میں سے نکلتا ہے تمام احساسات کا مالک ہوتا ہے، وہ تمام عمل کرتا ہے" کیا آپ دیکارت سے اتفاق کریں گے کہ یہ سادہ نقل کرنے والی مشین ہے؟ بچے آپ پر ہنسیں گے اور فلسفی جواب دیں گے کہ اگر یہ مشین ہے تو آپ بھی مشین ہیں۔ اگر آپ یہ تسلیم کریں گے کہ ان جانوروں اور آپ کے درمیان فرق صرف ترتیب کا ہے تو آپ اپنی عقل سلیم اور فراست کا ثبوت دیں گے آپ صحیح ہوں گے لیکن اس سے آپ کے خلاف ایک نتیجہ نکلے گا یعنی یہ کہ ایک بے جان مادے میں، جو ایک معین طریقے سے مرتب ہے دوسرے بے جان مادے کے اثر سے اور حرارت اور حرکت کے اثر سے حسیت زندگی، یادداشت شعور جذبہ اور فکر کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔" دیدیرو سلسلہ کلام جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے کہ دو میں سے

ایک یا تو یہ تسلیم کیجیے کہ انڈے میں کوئی "پوشیدہ عنصر" ارتقا کی ایک معین منزل میں نامعلوم طریقے سے پیدا ہوتا ہے، ایسا عنصر جس کی بابت یہ علم نہیں کہ وہ جگہ محیط کرتا ہے، آیا وہ مادی ہے یا وہ کسی مقصد سے پیدا کیا گیا۔ جو عقل سلیم کے لیے متضاد ہے اور جس سے تناقض اور خرافات پیدا ہوتی ہیں یا پھر ہمیں "سادہ مفروضہ پیش کرنا چاہیے جو ہر چیز کی تشریح کرتا ہو یعنی احساس کی صلاحیت مادے کی عام خصوصیت ہے، یا اس کی ترتیب کی پیداوار" دالامبیر کے اس اعتراض کا کہ یہ مفروضہ ایسے وصف کی جانب اشارہ کرتا ہے جو جوہر کے لحاظ سے مادے سے مطابقت رکھتا دیدیرو یہ جواب دیتا ہے:

"آپ یہ کیسے جانتے ہیں کہ احساس کی صلاحیت مادے سے بنیادی طور پر بے جوڑ ہے اگر آپ کسی چیز کا جوہر نہیں جانتے خواہ وہ مادے کا ہو یا احساس کا؟ کیا آپ حرکت کی نوعیت کسی جسم میں اس کا وجود، ایک جسم سے دوسرے جسم میں اس کی ترسیل کی بابت کچھ بہتر سمجھتے ہیں؟ دالامبیر: "احساس یا مادے کی نوعیت جانے بغیر میں یہ دیکھتا ہوں احساس کی صلاحیت سادہ خصوصیت ہے، واحد نا قابل تقسیم اور قابل تقسیم فاعل یا نچلی تہہ سے غیر مطابق" دیدیرو: "مابعد الطبیعیاتی دینیاتی مہمل خیال! کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ مادے کی تمام خصوصیات، اس کی تمام شکلیں جن کی رسائی ہمارے حواس تک ممکن ہے اپنے جوہر کے لحاظ سے نا قابل تقسیم ہیں؟ نا قابل دخول ہونے کا زیادہ تر یا کم تر درجہ نہیں ہو سکتا۔ ایک گول جسم کا نصف ہو سکتا ہے لیکن گولائی کا نصف نہیں ہوتا۔ طبیعیات دان بنیے اور نتیجہ پیدا ہونے کو تسلیم کیجیے جب آپ اسے پیدا ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں، اگرچہ آپ علت اور معلول کے درمیان تعلق کی تشریح نہیں کر سکتے۔ معقول بنیے اور اس علت کی جگہ جو وجود رکھتی ہے اور ہر شے کی تشریح کرتی ہے کسی دوسری علت کو نہ رکھیے جس کا ادراک کرنا ناممکن ہے اور نتیجے سے جس کے رابطے کا ادراک کرنا اور بھی زیادہ مشکل ہے اور جو لامحدود تعداد میں مشکلات پیدا کرتا ہے ان میں سے ایک کو بھی حل کیے بغیر" دالامبیر: "کائنات میں، انسانوں میں اور حیوانات میں ایک ہی مادہ ہے۔ ارگن باجہ لکڑی کا ہے اور آدمی گوشت پوست کا۔ چڑیا گوشت پوست کی ہے اور موسیقار گوشت پوست کا ہے لیکن دونوں کی ترکیب مختلف ہے مگر دونوں کی ابتدا ایک ہی ہے تشکیل ایک ہی ہے دونوں کے کارہائے منصبی ایک ہیں مقصد ایک

ہے" دالامبیر: اور دو پیانو کی آوازوں میں یکسانیت کس سے قائم ہوتی ہے؟ دیدیرو "احساس کی صلاحیت رکھنے والے ساز یا حیوان نے تجربے سے سیکھا کہ ایک معین آواز کے معین نتائج برآمد ہوتے ہیں اور یہ کہ اس کی طرح حساس کی ساز یا حیوان قربت یا دوری حاصل کرتے ہیں، مطالبہ یا تجویز پیش کرتے ہیں، زخمی کرتے ہیں یا پیار کرتے ہیں اور یہ تمام نتائج اس کی اور دوسرے حیوانوں کی یادداشت میں معین آوازوں سے مربوط ہوجاتے ہیں۔ غور کیجیے لوگوں کے میل ملاپ کے دوران اور افعال کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ میرے نظام کی تمام طاقت کا اندازہ کرنے کے لیے پھر غور کیجیے کہ وہ اس ناقابل عبور مشکل سے دوچار ہے جسے بیرکلے نے اجسام کے وجود کے خلاف بطور ثبوت پیش کیا ہے وہ دیوانگی کا لمحہ تھا جب ذی حس پیانو نے تصور کیا کہ وہ دنیا میں واحد پیانو ہے اور کائنات کی تمام ہم آہنگی اس کے اندر واقع ہوئی ہے۔"

یہ ۱۷۶۹ء میں لکھا گیا تھا۔ اس پر ہم اپنی مختصر تاریخی تفتیش ختم کرتے ہیں جب ہم "جدید اثباتیت" کا تجزیہ کریں گے تو اس "دیوانے پیانو" اور آدمی میں کائنات کی ہم آہنگی سے کئی بار دوچار ہوں گے۔ فی الحال ہم اپنے آپ کو ایک نتیجے تک محدود رکھتے ہیں: "جدید "ماخ پرستوں نے مادیت پسندوں کے خلاف ایسی ایک بھی دلیل بطور ثبوت نہیں دی جسے لاٹ پادری بیرکلے پیش نہ کر چکے ہوں۔

ہم یہ عجیب بات آپ کو بتادیں کہ ان ماخ پرستوں میں سے ایک، والینتیوف نے اپنی پوزیشن کی غلطی کو مبہم طریقے سے محسوس کرکے بیرکلے سے اپنے رشتے کے "نشان مٹانے" کی کوشش کی ہے، اور اسے ذرا دلچسپ انداز میں کیا ہے۔ اس کی تصنیف کے صفحہ ۱۵۰ پر ہم پڑھتے ہیں: "جب وہ لوگ ماخ کی بابت گفتگو کرتے ہوئے بیرکلے کی جانب اشارہ کرتے ہیں تو ہم پوچھتے ہیں، ان کا مطلب کس بیرکلے سے ہے؟ کیا ان کی مراد اس بیرکلے سے ہے جو اپنے آپ روایتی طور پر ہمہ انانیت کا علم بردار کہتا ہے (والینتیوف یہ کہنا چاہتا ہے کہ، جو سمجھا جاتا ہے) وہ بیرکلے جو دیوتا کی براہ راست موجودگی اور کارسازی کی مدافعت کرتا ہے؟ عام طور پر کیا ان کا مطلب اس بیرکلے جو صاحب فکر تجزہ کرنے والا ہے؟ اس بیرکلے سے جو ہمہ انانیت کا علم بردار اور مذہبی مابعد الطبیعیات کا پرچارک ہے ماخ

کا کوئی تعلق نہیں" والینٹیوف کا ذہن الجھ گیا ہے۔ وہ یہ واضح نہیں کر سکا کہ مادیت پسند دیدیرو کے خلاف "صاحب فکر تجزیہ کرنے والے" "عینیت پرست بیرکلے کی مدافعت کرنے کے لیے وہ کیوں مجبور ہوا دیدیرو نے بنیادی فلسفیانہ رجحانات کے درمیان واضح خط امتیاز کھینچا۔ والینٹیوف اسے گڈمڈ کرتا ہے اور یہ کرتے وقت ہمیں بڑی دلچسپی سے دلاسا دینے کی کوشش کرتا ہے: "ہم بیرکلے کے عینیت پرست خیالات کے ساتھ ماخ کی قربت کو فلسفیانہ جرم خیال نہیں کرتے" وہ کہتا ہے کہ اگر یہ حقیقت ہو بھی تو "فلسفے میں ان دونا قابل مصالحت بنیادی رجحانات کو خلط ملط کرنا۔ واقعی یہ کون سا "جرم" ہے؟ لیکن ماخ اور اوینار یوس کی پوری دانائی تو یہی ہے، اب ہم اس دانائی کی تفتیش شروع کرتے ہیں۔

احساسات اور احساسات کے مجموعے

ماخ اور اوینار یوس نے نظریہ علم کے اپنے بنیادی اصولوں کو اپنی پہلی فلسفیانہ تصانیف میں راست گوئی سادگی اور وضاحت سے بیان کیا ہے۔ اب ہم ان تصانیف کی جانب لوٹتے ہیں اور ان مصنفین نے جو درستیاں اور ترمیمیں کیں ان کے مطالعے کو بعد کے لیے ملتوی کرتے ہیں۔

ماخ نے ۱۸۷۲ء میں لکھا "سائنس کا فریضہ صرف یہ ہے کہ (۱) تصورات کے رابطے کے قوانین کی تحقیق کرے (نفسیات)۔ (۲) احساسات کے رابطے کے قوانین دریافت کرے (طبیعیات)۔ (۳) احساسات اور تصورات کے رابطے کے قوانین کی تشریح کرے (نفسیاتی طبیعیات)[1] یہ بالکل واضح ہے۔

طبیعیات کا موضوع احساسات کے درمیان رابطہ ہے نہ کہ اشیا اور اجسام کے درمیان رابطہ جن کی شبیہ ہمارے احساسات ہیں۔ ۱۸۸۳ء میں اپنی تصنیف "میکانیات" میں ماخ نے اسی خیال کو دہرایا ہے: "احساسات 'اشیا کے اشارے' نہیں ہیں۔ زیادہ صحیح یہ ہے کہ

(1) E Mach .Die Geschichti und Wurzel d Erhal tung der Arbeit Vortrag gehalrten in der K. Bosm Gesellschaft der Wissenschafrten am 15Nov 1871 prag s.57-58

، شے احساسات کے نسبتاً پائیدار مجموعے کا ذہنی اشارہ ہے۔ اشارہ (اجسام) نہیں بلکہ رنگ، دباؤ، مکان و زماں (جنھیں عام طور سے احساسات کہتے ہیں) دنیا کے حقیقی عناصر ہیں"(1)

اس لفظ "عناصر" کے متعلق جو بارہ برس کی "سوچ بچار" کا نتیجہ ہے ہم بعد میں بحث کریں گے۔ فی الحال ہم دیکھتے ہیں کہ ماخ واضح طور پر یہاں یہ بیان کرتا ہے کہ اشیا اور اجسام احساسات کے مجموعے ہیں اور وہ صریحاً اپنا فلسفیانہ نقطہ نظر اس نظریے کے خلاف پیش کرتا ہے جس کا دعویٰ ہے کہ احساسات اشیا کے "اشارے" ہیں (یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ اشیا کی شبیہیں یا انعکاس)۔ آخر الذکر نظریہ فلسفیانہ مادیت ہے۔ مثال کے طور پر مادیت پسند فریڈرک اینگلس مارکس کے مشہور رفیق کار . . . سزم کے بانی۔ اپنی تصانیف میں مسلسل اور بلا استثنا اور ان کی ذہنی تصاویر یا شبیہوں (Gedanken -Abbilder) کے بارے میں کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ذہنی شکلیں صرف احساسات سے پیدا ہوتی ہیں۔ بظاہر "مارکسزم کے فلسفے" کے اس بنیادی نقطہ نظر کا علم ہر اس شخص کو ہونا چاہیے جو اس کی بات چھیڑتا ہے اور خاص طور پر اس کو جو اس فلسفے کے نام پر چھاپا جاتا ہے۔ لیکن ہمارے ماخ پرستوں کی پھیلائی ہوئی غیر معمولی الجھن کی بدولت یہ ضروری ہے کہ جو بات عام طور سے جانی پہچانی ہے اسے دہرایا جائے "اشیا اور ان کی ذہنی شکلیں" یا فلسفیانہ حصے کے پہلے پیراگراف میں پڑھتے ہیں "لیکن غور و فکر کہاں سے یہ اصول" (یعنی تمام علم کے بنیادی اصول) "حاصل کرتا ہے؟ خود سے؟ نہیں .... ہستی کی شکلیں بذات خود غور و فکر سے تخلیق اور حاصل نہیں کی جاسکتیں بلکہ صرف بیرونی دنیا سے اصول تحقیق کا نقطہ آغاز نہیں۔ (جیسا کہ ڈیورنگ کے یہاں ہے جو مادیت پسند ہونے کا خواہش مند تو ہے لیکن مادیت کی ثابت قدمی سے پیروی نہیں کرتا) "بلکہ تحقیق کا آخری نتیجہ ہیں۔ ان کا فطرت اور انسانی تاریخ پر اطلاق نہیں کیا جاتا بلکہ وہ ان سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ فطرت، انسانیت ان اصولوں کی مطابقت نہیں کرتی بلکہ اصول صرف اس حد تک درست ہوتے ہیں جس حد تک

(1) (E. Mach Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch -kritisch*dargestellt 3 Auflage, Leipz 1897 s473.)

وہ فطرت اور تاریخ سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اس مسئلے پر صرف یہی مادیت پسند نقطہ نظر ہے اور جناب ڈیورنگ کا برعکس تصور عینیت پرست ہے جو اشیا کے حقیقی تناسب کو بالکل سر کے بل کھڑا کرتا ہے اور حقیقی دنیا کو خیالات سے پیدا کرتا ہے" (ایضاً صفحہ ۲۱)۔ ہم دہراتے ہیں کہ اینگلس اسی "واحد مادیت پسند تصور" کا ہر جگہ اور بلا استثنا اطلاق کرتے ہیں اور مادیت سے عینیت کی جانب تھوڑے سے بھی انحراف پر ڈیورنگ کی بُری طرح خبر لیتے ہیں۔ ہر وہ شخص جس نے "قاطع ڈیورنگ" اور لوڈویگ فائرباخ" کو ذرا سی بھی توجہ سے پڑھا ہو ایسی درجنوں مثالیں پا سکتا ہے جہاں اینگلس نے اشیا اور انسانی دماغ میں، ہمارے شعور، غور و فکر میں ان کے انعکاس کا ذکر کیا ہے۔ اینگلس یہ نہیں کہتے کہ احساسات یا خیالات اشیاء کے "اشارے" ہیں کیونکہ ثابت قدم مادیت کو یہاں "اشاروں" کے بجائے "شبیہ" "تصویر یا انعکاس استعمال کرنا چاہیے۔ یہ ہم مناسب جگہ پر تفصیل سے بتائیں گے۔ یہاں سوال مادیت کی تصریح کا نہیں ہے بلکہ سوال مادیت اور عینیت کے درمیان تضاد، فلسفے کی دو بنیادی راہوں کے درمیان فرق کا ہے۔ کیا ہم اشیا سے احساسات اور فکر تک جائیں؟ یا ہم فکر اور حواس سے اشیا تک پہنچیں؟ اینگلس پہلی راہ یعنی مادیت کی راہ اختیار کرتے ہیں۔ دوسری راہ یعنی عینیت کی راہ ماخ منتخب کرتا ہے۔ کوئی بھی لیت و لعل، کوئی بھی سوفسطائیت (جس سے بارہا ہماری مڈبھیڑ ہوگی) اس واضح اور بین حقیقت کی تردید نہیں کر سکتی کہ ارنسٹ ماخ کا یہ نظریہ کہ اشیا احساسات کا مجموعہ ہیں داخلی عینیت اور بیرکلے ازم ہی کی دوسری شکل ہے۔ اگر اجسام "احساسات کے مجموعے" ہیں جیسا کہ ماخ کہتا ہے، یا "احساسات کے اجتماع" جیسا کہ بیرکلے نے کہا تھا تو اس سے ناگزیر طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ساری دنیا صرف میرا خیال ہے۔ اگر ایسے تمہیدی اصول سے آغاز کیا جائے تو اپنے علاوہ دوسرے لوگوں کے وجود کو ماننا ناممکن ہے: یہ خالص ہمہ انانیت ہے۔ ماخ، اویناریوس، پیٹزولڈٹ اور ان کے قماش کے لوگ اس سے خواہ کتنی ہی توبہ کریں وہ صریحی منطقی حماقتوں کی دلدل میں گرے بغیر ہمہ انانیت سے نہیں بچ سکتے۔ ماخ ازم کے فلسفے کے اس بنیادی عنصر کو مزید واضح کرنے کے لیے ہم ماخ کی تصانیف سے چند اور اقتباسات پیش

کرتے ہیں۔ یہاں ''احساسات کا تجزیہ'' سے ایک نمونہ ملاحظہ ہو (میں کوتلیار کے روسی ترجمے سے نقل کر رہا ہوں جسے اسکرمونت نے ۱۹۰۷ء میں ماسکو سے شائع کیا ہے۔)

''ہم ایک جسم کو دیکھتے ہیں جس کی ایک نوک ح ہے اگر ہم ح کو چھوئیں یعنی اسے اپنے جسم سے اتصال میں لائیں تو ہم چبھن حاصل کریں گے۔ ہم ح کو چبھن محسوس کرتے ہیں تو ہمیں ح اپنی کھال پر ملتی ہے۔ لہٰذا مرئی نوک مستقل مرکزہ ہے اور چبھن اتفاقی ہے جو حالات کے مطابق مرکزے سے منسلک اور غیر منسلک ہو سکتی ہے۔ مشابہ واقعات کے اکثر دہرانے سے آخر کار ہم اجسام کی تمام خصوصیات کو ایسے ''افعال'' سمجھنے کے عادی ہو جاتے ہیں جو مستقل مرکزوں سے پیدا ہوتے ہیں اور جو خود تک جسم کے ذریعے سے پہنچتے ہیں۔ ''افعال'' جنھیں ہم ''احساسات'' کہتے ہیں،، (صفحہ ۲۰)

بہ الفاظ دیگر لوگ مادیت کا نقطۂ نظر قبول کرنے کے، حواس کو ہمارے اعضائے حواس پر اجسام، اشیا فطرت کے عمل کا نتیجہ خیال کرنے کے ''عادی ہو جاتے ہیں''۔ یہ ''عادت'' جو عینیت پرست فلسفیوں کے لیے اتنی معترض ہے (ایک ایسی عادت جسے تمام انسانیت اور ساری فطری سائنس اختیار کرتی ہے!) ماخ کو بالکل پسند نہیں۔ چنانچہ وہ اسے تباہ کرنا شروع کر دیتا ہے:

''لیکن اس طرح یہ مرکزے اپنے پورے حسی مافیہ سے محروم ہو جاتے ہیں اور عریاں مجرد اشاروں میں تبدیل ہو جاتے ہیں''

محترم پروفیسر، یہ تو وہی پرانا راگ ہے! یہاں برکلے کے اصل الفاظ تک دہرائے گئے ہیں جس نے کہا تھا کہ مادہ عریاں مجرد اشارہ ہے۔ لیکن در حقیقت ارنسٹ ماخ ہی عریاں ہو گیا ہے کیونکہ اگر وہ یہ تسلیم نہیں کرتا کہ ''حسیاتی مافیہ'' معروضی حقیقت ہے جس کا وجود ہم سے آزاد ہے تو پھر صرف ''عریاں مجرد'' انا باقی رہتا ہے انا جو خط کشیدہ سے لکھا جاتا ہے اور برابر ہے'' اس دیوانے پیانو کے جو تصور کرتا تھا کہ وہ دنیا میں تنہا موجود شے ہے'' اگر ہمارے احساسات کا ''حسی مافیہ'' بیرونی دنیا نہیں ہے تو سوائے اس عریاں انا کے کسی شے کا وجود نہیں جو کھوکھلے ''فلسفیانہ'' وہموں میں معروف ہے۔ ایک احمقانہ بے سود

مصروفیت!

"تو صحیح یہ ہے کہ دنیا صرف ہمارے احساسات پر مشتمل ہے۔ اس صورت میں ہمیں صرف احساسات کا علم ہوتا ہے، اوران مرکزوں اوران کے باہمی رابطوں کا مفروضہ جن سے احساسات پیدا ہوتے ہیں بالکل مجہول اور بے ضرورت بن جاتا ہے۔ یہ خیال ناقص حقیقت پسندی یا ناقص تنقید ہی کے لیے ہی اچھا ہو سکتا ہے۔"

ہم نے ماخ کے "مابعد الطبیعیات مخالف مشاہدات" کا چھٹا پیرا من و عن نقل کیا ہے؟ یہ بیر کلے کے خیالات کا سراسر سرقہ ہے۔ اس میں ایک بھی نیا خیال نہیں ہے۔ فکر کی ایک بھی جھلک نہیں ہے سوائے اس کے کہ "ہم صرف اپنے احساسات محسوس کرتے ہیں" اس سے صرف ایک نتیجہ نکالا جا سکتا ہے یعنی یہ کہ "دنیا صرف میرے احساسات پر مشتمل ہے"، ماخ نے لفظ "میرے" کے بجائے "ہمارے" ناجائز طور پر استعمال کیا ہے۔ اس لفظ سے ہی ماخ کا "نقص" عیاں ہو جاتا ہے جس کا وہ دوسروں پر الزام لگاتا ہے۔ کیونکہ اگر بیرونی دنیا کے وجود کا "مفروضہ" "فضول" ہے، اگر یہ مفروضہ کہ سوئی کا وجود مجھ سے آزاد ہے اور میرے جسم اور سوئی کی نوک کے درمیان باہمی عمل ہوتا ہے واقعی "فضول" اور غیر ضروری ہے، تو بنیادی طور پر دوسرے لوگوں کے وجود کا "مفروضہ" بھی فضول اور غیر ضروری ہے۔ صرف میرا وجود ہے اور باقی سب لوگ تمام بیرونی دنیا کی طرح فضول "مرکزے" کے مقولے ہیں۔ ایسے نقطہ نظر کا رکھنے والا "ہمارے" احساسات نہیں کہہ سکتا۔ جب ماخ ان کے بارے میں کہتا ہے تو وہ اپنے نقص کا واضح اظہار کرتا ہے۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کا فلسفہ فضول اور کھوکھلے الفاظ کا کباڑ خانہ ہے جس پر خود اس کے مصنف کو یقین نہیں ہے۔

ماخ کے نظریے کی خامیاں:

یہ ماخ کے نقص اور الجھن کی خاص طور پر واضح مثال ہے۔ "احساسات کا تجزیہ" کے گیارھویں باب کے پیرے ٦ میں ہم پڑھتے: "اگر میں تصور کروں کہ جب میں احساسات کے تجربے سے گزر رہا ہوں، اور میں یا کوئی اور ہر ممکن طبیعیاتی اور کیمیائی ذریعے سے میرے دماغ کا مشاہدہ کرتا ہو تو یہ معلوم کرنا ممکن ہوتا کہ مخصوص حواس جسم کے کن عوامل

سے مربوط ہیں"(صفحہ ۱۹۷)

ٹھیک ہے! تو پھر اس کا یہ مطلب ہوا کہ ہمارے احساسات ان معین عوامل سے مربوط ہیں جو عام طور پر جسم میں اور خاص طور پر ہمارے دماغوں میں واقع ہوتے ہیں؟ جی ہاں ماخ واضح طور پر یہ "مفروضہ" پیش کرتا ہے۔ فطری سائنس کے نقطہ نظر سے ایسا نہ کرنا مشکل ہوتا! لیکن کیا یہ "مرکزوں اور ان کے باہمی عمل" کا وہی "مفروضہ" نہیں ہے جسے ہمارا فلسفی فضول اور فالتو قرار دیتا ہے؟ ہم سے کہا جاتا ہے کہ اجسام احساسات کے مجموعے ہیں۔ ماخ ہمیں یقین دلاتا ہے کہ اس سے آگے بڑھنا، احساسات کو ہمارے اعضائے حواس پر اجسام کے عمل کی پیداوار خیال کرنا مابعد الطبیعیات ہے، بیرکلے کی طرح فضول اور فالتو مفروضہ وغیرہ ہے۔ لیکن دماغ ایک جسم ہے۔ لہٰذا دماغ بھی احساسات کے مجموعے کے علاوہ اور کچھ نہیں تو پھر اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ احساسات کے مجموعے کی مدد سے میں (اور میں بھی احساسات کے مجموعے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوں) احساسات کے مجموعوں کو محسوس کرتا ہوں۔ بڑا ہی دلچسپ فلسفہ ہے! پہلے احساسات کو "دنیا کے حقیقی عناصر" کہا جاتا ہے۔ پھر اس بنیاد پر "اصلی" بیرکلے ازم کی عمارت کھڑی کی جاتی ہے۔ بعد میں اس کا الٹا خیال چوری سے شامل کر دیا جاتا ہے، یہ کہ احساسات کا جسم میں معین عوامل سے تعلق ہے۔ کیا ان "عوامل" کا "جسم" اور بیرونی دنیا کے استحالی تبادلے سے تعلق نہیں ہے؟ اگر ایک مخصوص جسم کے احساسات اس بیرونی دنیا کی معروضی طور پر صحیح تصویر پیش نہ کرتے تو کیا یہ استحالہ (metabolism) واقع ہو سکتا تھا؟

ماخ جب بیرکلے ازم کے ٹکڑوں کو میکانکی انداز میں فطری سائنس کے خیالات سے جوڑتا ہے، جو قدرتی طور پر علم کے مادیت پسند نظریے کی قائل ہے، تو وہ اپنے آپ سے ایسے پریشان کن سوالات نہیں کرتا۔ اس پیرے میں ماخ لکھتا ہے: "بعض وقت یہ بھی پوچھا جاتا ہے کہ آیا (غیر نامیاتی) "مادہ" احساس کے تجربے سے گزرتا ہے" اس کا مطلب یہ ہوا کہ نامیاتی مادے کے احساس کے تجربے سے گزرنے پر کوئی شبہ نہیں ہے؟ اس کا مطلب یہ ہوا کہ احساس مقدم نہیں بلکہ مادے کی ایک خصوصیت ہے؟ ماخ بیرکلے ازم کی

ان تمام حماقتوں سے بحث نہیں کرتا! وہ دعویٰ کرتا ہے کہ "سوال قدرتی ہے اگر ہم رائج مقبول عام طبیعی خیالات پر اپنے آپ کو مبنی کریں جن کے مطابق مادہ فوری اور نا قابل تردید معین حقیقت ہے جس سے ہر غیر نامیاتی اور نامیاتی شے تشکیل پاتی ہے" ماخ کا یہ قیمتی اعتراف ہم ذہن میں رکھیں کہ رائج مقبول عام طبیعی خیالات مادے کو فوری حقیقت تسلیم کرتے ہیں اور اس حقیقت کی ایک قسم (نامیاتی مادہ) احساس یکا یک اس ڈھانچے میں کہیں سے ابھرتا ہے جو مادے پر مشتمل ہے یا پھر پہلے سے بنیاد میں موجود ہے۔ ہمارے نقطہ نظر سے یہ سوال غلط ہے۔ ہمارے خیال میں مادہ وہ نہیں جو مقدم ہے۔ بلکہ مقدم عناصر ہیں (جو ایک معین یگانہ تعلق سے احساسات کے نام سے منسوب ہیں)۔"

تو پھر جو مقدم ہے وہ احساسات ہیں اگرچہ وہ نامیاتی مادے میں صرف معین عوامل سے "مربوط" ہیں! اس قسم کی احمقانہ باتیں کہہ کر ماخ مادیت (رائج مقبول عام طبیعی خیال) "پر یہ الزام لگاتا ہے کہ اس نے اس سوال کا جواب نہیں دیا کہ احساس کہاں سے "پیدا ہوتا ہے" عقیدہ پرستوں اور ان کے حاشیہ برداروں کے ہاتھوں مادیت کی "تردید" کا یہ ایک نمونہ ہے۔ کیا کوئی فلسفیانہ نقطہ نظر اس کے حل کے لیے کافی معلومات جمع کرنے سے پہلے "مسئلہ حل کرتا ہے"؟ کیا اسی پیرے میں خود ماخ یہ نہیں کہتا "جب تک یہ مسئلہ (نامیاتی دنیا میں احساس کس حد تک موجود ہے) ایک بھی مخصوص معاملے میں حل نہیں کیا جاتا، اس سوال کا جواب ممکن نہیں ہے۔"

مادیت اور ماخ ازم میں اختلاف کی نوعیت:

اس مخصوص مسئلے پر مادیت اور "ماخ ازم"، کے درمیان اختلاف یہ ہے مادیت فطری سائنس سے پوری طرح اتفاق کر کے مادے کو مقدم سمجھتی ہے اور شعور، غور و فکر، احساس کو ثانوی کیونکہ اپنی معین شکل میں احساس صرف مادے (نامیاتی مادہ) کی بلند تر شکلوں سے منسلک ہے، اور "مادے کے ڈھانچے کی بنیاد میں"، احساس سے ملتی جلتی صلاحیت کے وجود کی ہم صرف قیاس آرائی کر سکتے ہیں۔ دیدیرو کی مندرجہ بالا قیاس آرائی کا تو خیر ذکر ہی کیا مشہور جرمن سائنس داں ارنسٹ ہیکل، انگریز ماہر حیاتیات لائڈ مورگن اور دوسروں کا بھی

بھی مفروضہ ہے۔ ماخ ازم کا اس کے برعکس عینیت پرست نقطۂ نظر ہے اور وہ فوراً حماقت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اول، چونکہ باوجود اس حقیقت کے کہ احساس کا تعلق صرف معین طور پر منظم مادے کے مخصوص عوامل سے، احساس کو مقدم گردانا جاتا ہے، دوم یہ بنیادی مقدمہ کہ اجسام احساسات کے مجموعے ہیں اس مفروضے سے مسترد ہو جاتا ہے کہ معین عظیم انا کے علاوہ دوسری زندہ ہستیوں کا، اور عام طور پر دوسرے "مجموعوں" کا وجود ہے۔

لفظ "عنصر" جسے بعض نادان لوگ ایک قسم کی نئی دریافت تصور کرتے ہیں (جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے) درحقیقت سوال کو صرف مبہم بناتا ہے کیونکہ یہ بے معنی اصطلاح ہے جو یہ جھوٹا تاثر پیدا کرتی ہے کہ حل پا لیا گیا ہے یا پیش قدمی کر لی گئی ہے۔ یہ تاثر جھوٹا ہے کیونکہ ہنوز اس کی تحقیق اور از سر نو تحقیق کرنا باقی ہے کہ مادے کا جو احساس سے بظاہر بالکل محروم ہے اس مادے سے کیا تعلق ہے جو اگرچہ یکساں ایٹموں (یا الیکٹرونوں) سے بنا ہوا ہے لیکن احساس کی معین صلاحیت رکھتا ہے۔ مادیت اس غیر حل شدہ مسئلے کو وضاحت سے مرتب کرتی ہے اور اس طرح اسے حل کرنے، مزید تجرباتی تحقیق کرنے کی ترغیب دیتی ہے۔ ماخ ازم جو الجھی ہوئی عینیت کی ایک قسم ہے مسئلے کو دھندلا کر دیتا ہے اور بے سود لفظی چال 'عنصر' کے ذریعے اس سے کتراتا ہے۔

ماخ کی کتاب "علم اور غلطی" پر ناقدانہ نظر

ماخ کی تازہ ترین، جامع اور مختتم فلسفیانہ تصنیف سے یہاں ایک حصہ پیش کیا جا رہا ہے جو واضح طور پر اس عینیت پرست چال کا جھوٹ فاش کرتا ہے۔ "علم اور غلطی" میں ہم پڑھتے ہیں "اگرچہ احساسات یعنی نفسیاتی عناصر کے ذریعے ہر طبیعی عنصر کو ترتیب دینا مشکل نہیں ہے لیکن یہ تصور کرنا ناممکن ہے کہ کسی بھی نفسیاتی تجربے کو ان عناصر کے ذریعے کیسے پیش کیا جائے جو جدید طبیعیات میں استعمال کیے جاتے ہیں، یعنی کمیت مادہ اور حرکتوں کے ذریعے (ان کے بے لوچ پن میں جو صرف اس خاص سائنس کے لیے کارآمد ہے)۔"

کئی جدید سائنس دانوں کے بے لوچ تصورات اور ان کے مابعد الطبیعیاتی (مارکس معنوں میں، یعنی جدلیات کے مخالف) خیالات کے بارے میں اینگلس نے کئی بار لکھا ہے

اور بالکل ٹھیک لکھا ہے۔ ہم بعد میں دیکھیں گے کہ ماخ اسی نکتے پر بھٹکا ہے کیونکہ وہ اضافیت اور جدلیات کے درمیان تعلق کو نہیں سمجھتا یا اسے جانتا نہیں ہے۔ لیکن یہاں اس سے ہمارا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہاں ہمارے لیے یہ بیان کرنا اہم ہے کہ ابھی ہوئی بظاہر نئی اصطلاحات کے باوجود ماخ کی عینیت کتنے نمایاں طور پر ابھرتی ہے۔ دیکھیے احساسات یعنی نفسیاتی عناصر سے کسی طبیعی عنصر کو ترتیب دینا مشکل نہیں ہے! جی ہاں بلاشبہ ایسی عمارتیں کھڑی کرنا مشکل نہیں ہے! کیونکہ وہ خالص لفظی عمارتیں، کھوکھلی اور بلند بانگ لفاظی ہیں جو عقیدہ پرستی کی راہ ہموار کرتی ہیں۔ اس کے بعد یہ تعجب خیز بات نہیں کہ ماخ نے اپنی تصانیف کو سریانیت کے مقلدوں (immanentists) کے نام وقف کیا ہے۔ اور یہ بھی کوئی تعجب خیز بات نہیں کہ سریانیت کے مقلد جو انتہائی رجعت پرست فلسفیانہ عینیت کے قائل ہیں ماخ سے بغلگیر ہوتے ہیں۔ ارنسٹ ماخ کی ''جدید اثباتیت'' نے صرف دوسو سال کی دیر کردی ہے۔ بیرکلے کافی دکھا چکا ہے کہ ''احساسات یعنی نفسیاتی عناصر'' سے سوائے ہمہ انانیت کے کوئی بھی چیز ترتیب نہیں دی جاسکتی۔ جہاں تک مادیت کا تعلق ہے، جس کے مقابلے میں ماخ بے دھڑک اور صاف صاف ''دشمن'' کا نام لیے بغیر اپنے خیالات پیش کرتا ہے، ہم دیدیرو کے معاملے میں دیکھ چکے ہیں کہ مادیت پسند کے اصلی خیالات کیا ہیں۔ یہ خیالات مادے کی حرکت سے احساس حاصل کرنے پر مشتمل نہیں ہیں اور نہ احساس کو مادے کی حرکت تک محدود رکھنے پر۔ یہ خیالات مشتمل ہیں احساس کو حرکت کرنے والے مادے کی ایک خصوصیت تسلیم کرنے پر۔ اس سوال پر اینگلس دیدیرو کے نقطۂ نظر سے متفق ہیں۔ اینگلس ''بازاری'' مادیت پسندوں فوگٹ، بیوختر اور مولےشوٹ سے اپنے آپ کو علیحدہ رکھتے ہیں۔ اس کا ایک سبب ان لوگوں کا یہ غلط عقیدہ تھا کہ دماغ فکر کو اسی طرح خارج کرتا ہے جیسے جگر پت کو۔ لیکن ماخ جو مادیت کے مقابلے میں اپنے خیالات پیش کرتا ہے، تمام عظیم مادیت پسندوں دیدیرو فائرباخ، مارکس اور اینگلس کو نظرانداز کرتا ہے، اسی طرح جیسے سرکاری فلسفے کے تمام سرکاری پروفیسر انھیں نظر انداز کرتے ہیں۔

اویناریوس کی شہرہ آفاق کتاب کا ناقدانہ جائزہ:

اویناریوس کے ابتدائی اور بنیادی خیال کی خصوصیت بیان کرنے کے لیے ہمیں اس کی پہلی آزاد فلسفیانہ تصنیف "فلسفہ" قوتوں کے کم از کم صرفے کے اصول پر مبنی غور و فکر کی حیثیت سے،، ("خاص تجربے کی تنقید کی تمہید") کو پیش کرنا چاہیے جو ۱۸۷۶ء میں شائع ہوئی تھی۔ بوگدانوف اپنی تصنیف "تجربی وحدیت" Empirio monism (جلد ا، دوسری اشاعت، ۱۹۰۵ء، صفحہ ۹ تشریحی نوٹ ملاحظہ ہو) میں کہتا ہے کہ "ماخ کے خیالات کے ارتقا میں نقطۂ آغاز فلسفیانہ عینیتی تھا اور حقیقت پسندانہ رنگ ابتدا ہی سے اویناریوس کی خصوصیت تھی" بوگدانوف یہ اس لیے کہتا ہے کہ اس کو ماخ کے قول پر یقین ہے (دیکھیے "احساسات کا تجزیہ" روسی ترجمہ، صفحہ ۲۸۸) بوگدانوف کو ماخ پر یقین نہیں کرنا چاہیے تھا، اس کا ادعا صداقت کے بالکل برعکس ہے۔ اس کے برخلاف اویناریوس کی عینیت ۱۸۷۶ء کی اس کی تصنیف میں اتنی وضاحت سے ابھرتی ہے کہ وہ خود ۱۸۹۱ء میں اسے تسلیم کرنے پر مجبور ہو گیا۔ "دنیا کا انسانی تصور" کے دیباچے میں اویناریوس لکھتا ہے: "جس نے بھی میری پہلی باقاعدہ تصنیف "فلسفہ وغیرہ" پڑھی ہے یہ فوراً سمجھ لے گا کہ میں نے "خالص تجربے کی تنقید" کے متعلق مسائل سے بحث عینیت پرستانہ نقطۂ نظر سے کی تھی"[1]۔ (Der mens chliche Wiltbegriff1891 Vorwort s ix) لیکن "فلسفیانہ عینیت کے بانجھ پن نے" مجھے اپنے گزشتہ راستے کے صحیح ہونے میں شبہ کرنے پر مجبور کیا" (ایضاً صفحہ ۱۰) فلسفیانہ ادب میں اویناریوس کا یہ عینیت پرست نقطۂ آغاز عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ فرانسیسی مصنفین میں کاویلارٹ کا حوالہ دوں گا جو کہتا ہے کہ Prolegomena میں اویناریوس کا فلسفیانہ نقطۂ نظر "وحدتی عینیت" ہے۔[2]

میں جرمن مصنفین میں روڈولف ویلی کا نام لوں گا جو اویناریوس کا چیلا ہے۔ وہ

(1) "دنیا کا انسانی تصور" ۱۸۹۱ء دیباچہ، صفحہ ۹ (ایڈیٹر)

(2) (F Van Cauwelaert Lempiriocriticisme Revue Neo - Scolasti que (93) 1907 ,Feb p.51

لکھتا ہے کہ اویناریوس اپنی جوانی میں خاص کر ۱۸۷۶ء کی اپنی تصنیف میں پوری طرح نظریاتی علمیاتی عینیت کے زیر اثر تھا۔" (۱)

اویناریوس کی تصنیف Prolegomena میں عینیت سے انکار کرنا مضحکہ خیز بات ہے جہاں وہ صاف صاف بیان کرتا ہے کہ صرف احساس کو اپنا وجود رکھنے والے کی حیثیت سے خیال کیا جا سکتا ہے (دوسری جرمن اشاعت، صفحات ۱۰، ۶۵ خط کشیدہ ہمارا ہے) خود اویناریوس اپنی تصنیف کے پیرے ۱۱۶ کے مافیہ کو اس طرح پیش کرتا ہے۔ یہ رہا پورا پیراگراف "ہم تسلیم کرتے ہیں کہ موجود وہ مادہ ہے جسے احساس بخشا گیا ہے مادہ ختم ہو جاتا ہے"، (کیا آپ نہیں دیکھتے کہ یہ سوچنا زیادہ کفایت کی بات ہے کہ کسی "مادے اور بیرونی دنیا کا وجود نہیں ہے اور اس میں "کم قوت صرف" ہوتی ہے)" احساس باقی رہتا ہے لہٰذا ہمیں موجود کو احساس سمجھنا چاہیے جس کی بنیاد میں ایسا کچھ بھی نہیں ہے جو احساس کا مالک نہ ہو"

چنانچہ احساس "مادے" کے بغیر وجود رکھتا ہے یعنی فکر دماغ کے بغیر وجود رکھتی ہے!

کیا واقعی ایسے فلسفی بھی ہیں جو ایسے بے دماغ فلسفے کی مدافعت کر سکتے ہوں؟ جی ہاں، ہیں۔ پروفیسر رچرڈ اویناریوس ان میں سے ایک ہے۔ اس مدافعت پر غور کرنے کے لیے ہمیں ذرا رکنا چاہیے خواہ ایک عام انسان کے لیے اسے سنجیدہ سمجھنا کتنا ہی مشکل ہو۔ اسی تصنیف کے پیراگراف ۸۹ اور ۹۰ میں اویناریوس کی دلیل ملاحظہ ہو۔ یہ قول کہ حرکت احساس پیدا کرتی ہے صرف بظاہر تجربے پر مبنی ہے۔ یہ تجربہ جس میں ادراک بھی شامل ہے اس حقیقت پر مشتمل ہے کہ احساس ایک خاص قسم کے مادے (دماغ) میں پیدا ہوتا ہے جو نتیجہ ہے ارسال کی ہوئی حرکت (اثرات) کا، دوسرے مادی حالات (مثلاً خون) کی مدد سے لیکن اس حقیقت کے باوجود کہ ایسی تخلیق کا بذات خود کبھی مشاہدہ نہیں کیا گیا ہے۔ مفروضہ تجربے میں ترتیب دینے کے لیے جو اپنے تمام اجزا میں حقیقی ہو، کم از کم تجربی ثبوت یہ دکھانے کے

(1) Rudolf Willy Geg en die schulweisheit Eine k.itik der Philosop hie Munchen 1905 ,s170)

لیے ضروری ہے کہ احساس جو مفروضہ کے طور پر ایک معین مادے میں حرکت کے ارسال سے ہوتا ہے کسی نے کسی طریقے سے اس مادے میں پہلے موجود نہ تھا، چنانچہ احساس کے ظہور کا ادراک ارسال کی ہوئی حرکت کے تخلیقی عمل کے علاوہ اور کسی طرح نہیں کیا جا سکتا ہے لہٰذا صرف یہ ثابت کر کے کہ جہاں اب احساس ظہور میں آیا ہے وہاں پہلے کوئی احساس نہیں تھا کم سے کم بھی نہیں ایک ایسی حقیقت کو مسلمہ قرار دینا ممکن ہے جو ایک تخلیقی عمل کو ظاہر کرنے کے ساتھ ساتھ تمام باقی تصور کو بنیادی طور پر بدلتی ہے لیکن کوئی بھی تجربہ ایسا ثبوت فراہم نہیں کرتا، کوئی بھی تجربہ اسے فراہم نہیں کر سکتا ان کے برعکس مادے کی حالت جو مکمل طور پر احساس سے محروم ہے، جو بعد میں احساس کے تجربے سے گزرتا ہے محض فرضیہ ہے اور یہ فرضیہ ہماری سمجھ بوجھ کو آسان اور واضح کرنے کے بجائے اسے پیچیدہ اور مبہم بناتا ہے۔

"اگر یہ نام نہاد تجربہ یعنی احساس جو مادے میں حرکت کی ترسیل کی بدولت پیدا ہوتا ہے جسے وہ اس لمحے سے محسوس کرنے لگتا ہے، مزید مطالعے سے صرف بظاہر ثابت ہوا تو تجربے کے باقی مافیہ میں کافی مواد باقی رہتا ہے جو حرکت کے حالات سے احساس کی کم کم از کم اضافی ابتداء ظاہر کرتا ہے یعنی یہ ظاہر کرتا ہے کہ احساس جو موجود ہے اگرچہ پوشیدہ اور قلیل ترین، یا کسی سبب سے شعور میں واضح نہ ہو، ترسیلی حرکت کی وجہ سے شعور میں پہنچ جاتا بڑھ جاتا یا واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن تجربے کا یہ باقی مافیہ بھی صرف ظاہری ہے۔ اگر ہم خیالی مشاہدے سے اس حرکت کا پتہ لگائیں جو متحرک مادے الف سے نکل رہی ہے، درمیانی مرکزوں کے سلسلوں سے گزر کر مادے ب میں پہنچتی ہے جس میں احساس کی خصوصیت ہے، تو ہم زیادہ سے زیادہ یہ دیکھیں گے کہ مادے ب میں آنے والی حرکت کے پہنچنے کے ساتھ ساتھ احساس میں ترقی اور اضافہ ہوتا ہے لیکن ہم یہ نہیں دیکھ سکتے کہ یہ حرکت کے نتیجے میں ہوا ہے۔"

مادیت کی اوینا ریوں کی یہ تردید ہم نے جان بوجھ کر پوری کی پوری نقل کی ہے تا کہ قاری کو اندازہ ہو سکے کہ "جدید ترین" تجربی تنقیدی فلسفہ کیسی قابل رحم سوفسطائیت اختیار کر رہا ہے۔ ہم عینیت پرست اوینا ریوں کی دلیل کا مقابلہ بوگدانوف کی مادیت پسند

دلیل سے کریں گے تاکہ بوگدانوف کو مادیت پسندی سے غداری کی سزا مل سکے۔

پرانے زمانے میں، پورے نو سال ہوئے جب بوگدانوف نصف "فطری سائنسی مادیت پسند" تھا (یعنی علم کے مادیت پسند نظریے کا حامی جسے جبلی طور پر ہم عصر فطری سائنسدانوں کی غالب اکثریت تسلیم کرتی تھی) جب اس کو کوڑھ مغز اوسٹ والڈ نے آدھا ہی بھٹکایا تھا، تبھی بوگدانوف نے لکھا تھا: "قدیم دور سے لے کر آج تک بیانیہ نفسیات نے شعور کے حقائق کی تین زمروں میں درجہ بندی کی ہے احساسات اور خیالات کا میدان، جذبات کا میدان اور ہیجان کا میدان پہلے زمرے سے بیرونی اور اندرونی دنیا کے مظاہر کی شبیہوں کا تعلق ہے، جو بذات خود شعور میں لی جاتی ہیں ایسی ایک شبیہہ 'احساس' ہے جب وہ بیرونی مظہر کے مطابق بیرونی اعضائے حواس کے ذریعے براہ راست حاصل ہوتی ہے۔[1] اس کے تھوڑے ہی بعد وہ کہتا ہے "احساس شعور میں پیدا ہوتا ہے جو نتیجہ ہے بیرونی ماحول کے کسی ہیجان کا جسے بیرونی اعضائے حواس منتقل کرتے ہیں،، (صفحہ ۲۲۲)۔ پھر "احساس شعور کی زندگی کی بنیاد ہے۔ وہ بیرونی دنیا سے اس کا فوری رابطہ ہے،، (صفحہ ۲۴۰) "احساس کے عمل کے ہر قدم پر بیرونی اکساوے کی توانائی شعور کی حقیقت میں منتقل ہوتی ہے،، (صفحہ ۱۳۳) ۱۹۰۵ء میں بھی جب اوسٹ والڈ اور ماخ کی عنایات اور مدد سے بوگدانوف نے فلسفے میں مادیت پسند نقطہ نظر کو چھوڑ کر عینیت پرست نقطہ اختیار کر لیا تھا اس نے "تجربی وحدیت" میں لکھا (بھول سے!) "جیسا کہ سب جانتے ہیں بیرونی اکساوے کی توانائی اعصاب کے سروں پر اعصابی رو کی "تار برقی کی" شکل میں تبدیل ہو کر (اس کی ابھی تک کافی تحقیق نہیں ہوئی لیکن وہ ہر قسم کی باطنیت سے آزاد ہے) سب سے پہلے اعصابی خلیوں میں پہنچتی ہے جو "نچلے" کہلانے والے مرکزوں میں ہوتے ہیں۔ حقودی دماغی ریڑھ کی زیر قشری" (جلد ا، دوسری اشاعت ۱۹۰۵ء صفحہ ۱۱۸)

ہر اس سائنس داں کے لیے جسے پروفیسرانہ فلسفے نے بھٹکایا نہیں ہے، اور ہر مادیت پسند کے لیے بھی احساس شعور اور بیرونی دنیا کے درمیان براہ راست رابطہ ہے۔ یہ بیرونی

(۱) بوگدانوف، "فطرت پر تاریخی نظریے کے بنیادی عناصر" سینٹ پیٹرسبرگ، ۱۸۹۹ء صفحہ ۲۱۶۔

اکساوے کی توانائی کا شعور کی حقیقت میں تبدیلی ہوتا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک اس کا مشاہدہ لاکھوں بار کرتا ہے۔ عینیت پرست فلسفے کی سوفسطائیت یہ ہے کہ وہ احساس کو شعور اور بیرونی دنیا کے درمیان رابطہ خیال نہیں کرتا بلکہ فصیل، دیوار تصور کرتا ہے جو شعور کو بیرونی مظہر کی شبیہہ نہیں بلکہ "واحد ذات"۔ اودیناریوں نے اس پرانی سوفسطائیت میں تھوڑا بہت ردوبدل کر دیا ہے جسے لاٹ پادری بیر کلے استعمال کر چکا ہے۔ چونکہ ہم احساس اور معین طریقے سے منظم مادے کے درمیان رابطے کے تمام حالات کو ابھی تک نہیں جانتے، اس لیے ہمیں صرف احساس کے وجود کو تسلیم کرنا چاہیے۔ یہ ہے اودیناریوں کی سوفسطائیت۔

تجربی تنقید کے بنیادی عینیت پرست تمہیدی اصولوں کا ذکر ختم کرتے وقت ہم اس فلسفے رجحان کے انگریزی اور فرانسیسی نمائندوں کا مختصر حوالہ دیں گے۔ ماخ انگریز کارل پیرسن کے بارے میں صاف کہتا ہے کہ وہ (ماخ) "تمام بنیادی نکات پر اس کے علمیاتی خیالات سے متفق" ہے ("میکانیات" صفحہ 9) اپنی جگہ پیرسن ماخ سے اتفاق کرتا ہے۔[1] پیرسن کے خیال میں "حقیقی اشیاء" "حسی مدرکات" ہیں۔ وہ اعلان کرتا ہے کہ حسی مدرکات" ہیں وہ اعلان کرتا ہے کہ حسی مدرکات کی حدود سے باہر اشیاء کو تسلیم کرنا مابعدالطبیعیات ہے۔ پیرسن مادیت کے خلاف بڑے عزم سے لڑتا ہے (فائرباخ، مارکس اور اینگلس کو جانے بغیر) اس کے دلائل ان دلائل سے مختلف نہیں جن کا اوپر تجزیہ کیا جا چکا ہے۔ لیکن پیرسن کے لیے مادیت پسند کا روپ بھرنا عجیب بات ہے (یہ روسی ماخ پرستوں کی خصوصیت ہے) پیرسن اتنا غیر محتاط ہے کہ اپنے فلسفے کو "نیا" نام نہیں دیتا، اور صرف یہ اعلان کرتا ہے کہ اس کے اور ماخ کے خیالات "عینیت پرستانہ" ہیں (صفحہ ۳۲۶) اور وہ اپنا سلسلہ نسب براہ راست بیر کلے اور ہیوم سے ملاتا ہے۔ پیرسن کا فلسفہ، جیسا کہ ہم بار بار دیکھیں گے، ماخ کے فلسفے سے اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ اس میں کہیں زیادہ کھرا پن اور ثابت قدمی ہے۔

---

(1) Kar pearson . The Grammar of science 2nd lond 1900p 326(ایڈیٹر)

ماخ کھلم کھلا فرانسیسی طبیعیات دان پیئر دوہیم اور ہنری پوانکارے سے متفق ہونے کا اعلان کرتا ہے(۱) نئی طبیعیات سے متعلق باب میں ہم ان مصنفین کے ایسے فلسفیانہ خیالات پر بحث کریں گے جو خاص طور سے الجھے ہوئے اور بے ربط ہیں۔ یہاں ہم یہ کہنے پر قناعت کرتے ہیں کہ پوانکارے کے خیال میں اشیا "احساسات کے گروپ" ہیں(۲) اور دوہیم نے بھی بلا ارادہ یہی رائے ظاہر کی ہے۔(۳)

اب ہم یہ مطالعہ کریں گے کہ ماخ اور اویناریوس نے اپنے ابتدائی خیالات کا عینیت پرست کردار تسلیم کرنے کے بعد اپنی اگلی تصانیف میں انھیں کس طرح صحیح کیا۔

کیا انسان سے قبل فطرت کا وجود تھا؟

ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ سوال ماخ اور اویناریوس کے فلسفے کے لیے خاص کر پریشان کن ہے۔ فطری سائنس ثابت کرتی ہے کہ ایک زمانے میں کرہ ارض ایسی حالت میں تھا جب اس پر انسان یا کسی بھی مخلوق کا وجود نہیں تھا اور نہ ہو سکتا تھا۔ نامیاتی مادہ طویل ارتقا کا نتیجہ بعد کا مظہر ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نہ کوئی قابل احساس مادہ تھا، نہ "احساسات کے مجموعے" اور نہ "انا" جو اویناریوس کے نظریے کے مطابق "اٹوٹ طور سے" ماحول کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ مادہ مقدم ہے اور فکر، شعور، احساس بہت بلند ارتقا کی پیداوار ہیں۔ یہ علم کا مادیت پسند نظریہ ہے جسے قدرتی طور پر فطری سائنس قبول کرتی ہے۔

نظری سائنس اور ممتاز فلسفیوں کے نظریات میں تضاد:

سوال پیدا ہوتا ہے، کیا تجربی تنقید کے ممتاز نمائندوں نے اپنے نظریے اور فطری سائنس کے درمیان یہ تضاد محسوس کیا ہے؟ انھوں نے محسوس کیا ہے اور یقیناً اپنے آپ سے

---

(1) Analysis sensations p. 4CF. preface to Erkenntn is und Irrtum 2nd cn .

(2) Henri poincare La Valeur de la science paris 1905passim (ایڈیٹر)

(3) P. Duhem la theorie son objet et sa structure paris (ایڈیٹر)

پوچھا ہے کہ اس تضاد کو کن دلائل سے دور کیا جا سکتا ہے۔ مادیت کے نقطۂ نظر سے اس سوال کی جانب خود اویناریوس کے اور اس کے چیلوں پیٹزولڈٹ اور ویلی کے تین رویے خاص کر دلچسپ ہیں۔

اویناریوس فطری سائنس کے ساتھ اس تضاد کو باہمی رابطے میں "مضمر" مرکزی عنصر کے نظریے کے ذریعے مٹانے کی کوشش کرتا ہے۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں باہمی رابطہ "انا" اور ماحول کے درمیان "اٹوٹ" تعلق ہے چنانچہ اس نظریے کی عیاں حماقت کو دور کرنے کے لیے "مضمر" مرکزی عنصر کا تصور پیش کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر جنین سے انسان کے ارتقا کی بابت کیا کہا جا سکتا ہے؟ اگر "مرکزی عنصر" کی نمائندگی جنین کرتا تو کیا ماحول (= "متقابل عنصر") کا وجود ہے؟ اویناریوس جواب دیتا ہے کہ جنین کا نظام "س" مستقبل کے انفرادی ماحول کے تعلق سے مضمر مرکزی عنصر" ہے ("نفسیات کے موضوع کے تصور پر نوٹ" صفحہ ۱۴۰)۔ مضمر مرکزی عنصر کبھی صفر کے برابر نہیں ہے، یہاں تک جب والدین تک نہیں ہوتے، بلکہ صرف "ماحول کے ترکیبی حصے" ہوتے ہیں جو والدین ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں (صفحہ ۱۴۱)۔

لہٰذا باہمی رابطہ اٹوٹ ہے۔ تجربی تنقید والے کے لیے یہ دعویٰ کرنا ضروری ہے تاکہ اپنے فلسفے کی مبادیات احساسات اور ان کے مجموعوں کی مدافعت کر سکے۔ اس رابطے کا مرکزی عنصر انسان ہے۔ لیکن جب انسان نہیں ہے، جب وہ پیدا تک نہیں ہوا ہے تب بھی مرکزی عنصر صفر کے برابر نہیں ہوتا، وہ صرف مضمر مرکزی عنصر ہو جاتا ہے! یہ حیرت کی بات ہے کہ ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو اس طرح کے دلائل پیش کرنے والے فلسفی کو سنجیدہ سمجھتے ہیں! وونڈٹ تک بھی جو کہتا ہے کہ وہ مابعد الطبیعیات کی ہر شکل کا مخالف نہیں ہے (یعنی عقیدہ پرستی)، لفظ "مضمر" کی بدولت جو باہمی رابطے کو بالکل تباہ کر دیتا ہے "تجربے کے تصور کی باطنی ظلمت" تسلیم کرنے پر مجبور ہوا (صفحہ ۳۷۹)۔

بلا شبہ ایسے باہمی رابطے کی بابت سنجیدگی سے کیسے بحث کی جا سکتی ہے جس کا استحکام ایک مضمر عنصر پر مشتمل ہو؟

کیا یہ باطنیت نہیں ہے جو عقیدہ پرستی کا چور دروازہ ہے؟ اگر مضمر مرکزی عنصر کو مستقبل کے ماحول کے تعلق سے سوچا جا سکتا ہے، تو پھر اسے ماضی کے ماحول کے تعلق سے یعنی انسان کی موت کے بعد، کیوں نہیں سوچا جا سکتا؟ آپ کہیں گے کہ اوینا ریوس نے اپنے نظریے سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا۔ منظور ہے لیکن اس کی وجہ سے وہ احمقانہ اور رجعت پرست نظریہ زیادہ بزدلانہ ہو گیا، بہتر نہیں ہوا۔ ۱۸۹۴ء میں اوینا ریوس نے اپنے نظریے کو اس کے منطقی انجام تک نہیں پہنچایا، شاید ایسا کرنے سے وہ خائف تھا۔ لیکن جیسا کہ ہم دیکھیں گے شوبرٹ زولڈرن نے ۱۸۹۶ء میں دینیاتی نتائج کے لیے اسی نظریے کا حوالہ دیا اسے ۱۹۰۶ء میں ماخ نے پسندیدگی کی نظر سے دیکھا اور کہا کہ شوبرٹ زولڈرن (ماخ ازم کی) "بہت قریب راہوں" پر چل رہا ہے ("احساسات کا تجزیہ" صفحہ ۴) اینگلس ڈیورنگ پر تنقید کرنے میں بالکل حق بجانب تھے جس نے پختہ لامذہب ہونے کے باوجود اپنے فلسفے میں عقیدہ پرستی کے لیے گنجائشیں چھوڑ رکھی تھیں۔ اینگلس نے کئی بار اور بجا طور پر یہ الزام مادیت پسند ڈیورنگ پر لگایا حالانکہ اس نے کم از کم آٹھویں عشرے میں دینیاتی نتائج اخذ نہیں کیے تھے۔ ہم میں ایسے لوگ ہیں جن کی خواہش ہے کہ انھیں مارکسی خیال کیا جائے لیکن عوام الناس کے سامنے وہ ایسا فلسفہ پیش کرتے ہیں جو عقیدہ پرستی کے بہت قریب ہے۔

"ایسا معلوم ہو سکتا ہے" اوینا ریوس نے نوٹس میں لکھا" کہ تجربی تنقیدی نقطہ نظر سے فطری سائنس کو ہمارے موجودہ ماحول کے ان ادوار کے متعلق پوچھنے کا حق نہیں ہے جو وقت کے لحاظ سے انسان کے وجود سے پہلے گزرے ہیں" (صفحہ ۱۴۴) اوینا ریوس جواب دیتا ہے: "دریافت کرنے والا خود اپنا ذہنی تصور کرنے سے گریز نہیں کر سکتا (Sich hinzuzudenken یعنی اس وقت موجود ہونے کا تصور کرنے سے)۔ اوینا ریوس سلسلہ خیال جاری رکھتا ہے" کیونکہ جو فطری سائنس دان چاہتا ہے (اگرچہ اسے اس کا واضح طور پر شعور نہ ہو) بنیادی طور سے صرف یہ ہے: ذی حیات ہستیوں یا انسان کے ظہور سے پہلے دنیا کو کیسے بیان کیا جائے۔ اگر میں اپنے آپ کو ذہنی طور پر ایک شاہد کی حیثیت سے تصور کروں اسی طرح جیسے یہ قابل تصور ہے کہ ہم باکمال آلات کے ذریعہ اپنے کرہ ارض

سے دوسرے سیارے یا دوسرے نظام شمسی کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں۔"
کوئی بھی شے ہمارے شعور سے بالا وجود نہیں رکھ سکتی۔ "ہم ہمیشہ اس ذہانت کی طرح جو اس شے کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہے، اپنا ذہنی تصور کرتے ہیں۔"
ہر شے اور انسان سے قبل فطرت کے سلسلے میں انسانی شعور کے "ذہنی تصور" کی ضرورت کا یہ نظریہ مجھے "جدید اثباتیت پرست" اویناریوس کے الفاظ میں پہلے پیرے میں اور پھر داخلی عینیت پرست فیختے کے الفاظ میں دوسرے پیر میں ملا ہے[1] اس نظریے کی سوفسطائیت اتنی عیاں ہے کہ اس کا تجزیہ کرنے سے گھبراہٹ ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنے آپ کا "ذہنی تصور کریں" تو ہماری موجودگی "خیالی" ہوگی لیکن انسان سے قبل دنیا کا وجود حقیقی ہے۔ مثال کے طور پر انسان عملاً دہکتی ہوئی حالت میں کرہ ارض کا شاہد نہیں ہو سکتا تھا، اور اس وقت اس کے لیے اپنے وجود کا خیال کرنا ظلمت پرستی ہے۔ یہ ایسا ہی ہے کہ میں دوزخ کے وجود کا ثبوت اس دلیل سے دوں کہ میں ایک شاہد کی طرح اپنی موجودگی کا وہاں "ذہنی تصور کرنے" کی کوشش کروں تو میں دوزخ کا مشاہدہ کر سکتا ہوں۔ تجربی تنقید اور فطری سائنس میں "مصالحت" بس یہ ہے کہ اویناریوس ایسی شے کا "ذہنی تصور کرنے" کی دریا دلی سے اجازت دیتا ہے جس کو تسلیم کرنے کا امکان فطری سائنس سے خارج ہے۔ کوئی بھی کم وبیش تعلیم یافتہ صاحب عقل انسان اس پر شبہ نہیں کرتا کہ زندگی کا کوئی احساس یا کوئی "مرکزی عنصر" نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ ماخ اور اویناریوس کا پورا نظریہ جو یہ اخذ کرتا ہے کہ کرہ ارض احساسات کا مجموعہ ہے ("اجسام احساسات کے مجموعے ہیں") یا "عناصر کے مجموعے جن میں نفسیاتی اور طبیعی مماثل ہیں" یا "ایک متقابل عنصر جس کا کے وجود کی وجہ سے مرکزی عنصر کبھی صفر کے برابر نہیں ہو سکتا" یہ فلسفہ فلسفیانہ ظلمت پرستی ہے، داخلی عینیت کو حماقت کے درجے تک پہنچاتا ہے۔
پیٹزولڈٹ نے اس احمقانہ حالت کو محسوس کیا جس میں اویناریوس پھنس گیا تھا اور وہ

---

(1) Y. Fichte Rezension des Aenesidemus 1794 samtliche werke. Bd I s. 19. (ایڈیٹر)

شرمندہ ہوا۔ اپنی تصنیف "خالص تجربے کے فلسفے کی تمہید" (جلد ۲) میں وہ "کرۂ ارض کے ابتدائی ادوار کی حقیقت کے سوال کے متعلق" ایک پورا پیرا لکھتا ہے۔

"اویناریوس کی تعلیمات میں" پیٹر ولڈٹ کہتا ہے "انا (self) اس سے مختلف کردار ادا کرتا ہے جو شوپے کے یہاں ہے" (ہم یہ تسلیم کرلیں کہ پیٹر ولڈٹ علانیہ اور بار بار اعلان کرتا ہے: ہمارے فلسفے کی بنیاد تین آدمیوں نے ڈالی ہے: اویناریوس ماخ اور شوپے) "پھر بھی وہ ایسا کردار ہے جو غالباً اس کے نظریے کے لیے ضرورت سے زیادہ اہم ہے" (ظاہر ہے پیٹر ولڈٹ اس حقیقت سے متاثر ہوا کہ شوپے نے یہ دکھا کر اویناریوس کا پردہ فاش کیا کہ اس کے لیے بھی ہر چیز کا تمام تر انحصار 'انا' پر ہے۔ اور پیٹر ولڈٹ اس کی تصحیح کرنا چاہتا ہے)۔ پھر پیٹر ولڈٹ لکھتا ہے: "اویناریوس نے ایک بار کہا تھا کہ ہم ایک ایسے خطے کا متصور کر سکتے ہیں جسے انسان کے پیروں نے نہیں چھا ہو لیکن ایسے ماحول کا ذہنی تصور کرنے (اویناریوس کا خط کشیدہ) کے لیے اس چیز کی ضرورت ہے جسے ہم اصطلاح میں 'انا' کہتے ہیں جس کی (اویناریوس کا خط کشیدہ) وہ فکر ہے"(1)

پیٹر ولڈٹ اس کا جواب دیتا ہے: "بہر حال علمیاتی اہمیت کا حامل سوال یہ نہیں ہے کہ ہم ایسے خطے کا تصور کر بھی سکتے ہیں بلکہ سوال یہ ہے کہ آیا ایک انفرادی غور و فکر سے آزاد ہو کر ہمیں اس کے وجود کا تصور کرنے کا حق ہے یا نہ کہ اس کا وجود رہا ہے"

سچ ہے۔ لوگ سوچ سکتے ہیں اور اپنے لیے "ذہنی تصور کر سکتے ہیں" کسی بھی قسم کی دوزخ اور ہر قسم کے بھوت کا۔ لونا چارسکی نے اپنے لیے "ذہنی طور پر تصور کیا" اگر نرمی سے کہا جائے تو مذہبی تصورات کا لیکن نظریہ علم کا مقصد ذہنی طور پر تخیل کی ہوئی چیزوں کا غیر حقیقی، وہمی اور رجعت پرست کردار دکھاتا ہے۔"

"کیونکہ یہ حقیقت کہ غور و فکر کے لیے نظام "س" (یعنی دماغ) ضروری ہے اویناریوس اور اس فلسفے کے لیے عیاں ہے جو یہاں پیش کیا گیا ہے"۔

(1) Vierteljahrsschrift fur wissen schaftiche P hilosophix 18Bd1894 Anmerkung)

صحیح نہیں ہے۔ ۱۸۷۶ء میں اوینار یوس کا نظریہ دماغ کے بغیر فکر کا نظریہ ہے۔ اور اس کے ۹۲۔۱۸۹۱ء کے نظریے میں، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، ایسا ہی عینیت پرست حماقت کا عنصر تھے۔

"لیکن کیا نظام "اس" کرۂ ارض کے میان حیاتیہ (mesozoic) دور کے وجود کی شرط (پیٹر ولڈٹ کا خط کشیدہ) ہے؟" اور پیٹر ولڈٹ اس موضوع پر کہ فطری سائنس واقعی کیا چاہتی ہے اور ہم شاہد کا کس طرح "ذہنی تصور" کر سکتے ہیں، اوینار یوس کی دلیل دیتے ہوئے جسے میں پیش کر چکا ہوں، یہ اعتراض کرتا ہے:

"نہیں ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں آیا مجھے یہ سوچنے کا حق ہے کہ کرۂ ارض کا اس بعید دور میں ویسا ہی وجود تھا جیسا کہ میں سمجھتا ہوں وہ کل وجود رکھتا ہے یا ایک منٹ پہلے۔ یا کرۂ ارض کے وجود کو مشروط بنانا چاہیے۔ (جیسا کہ ویلی کا دعویٰ ہے)" اس حق کے مفروض کرنے پر کہ اس معین دور میں کسی نظام "س" کی بجائے باہمی تھی خواہ وہ اپنے ارتقا کی سب سے نچلی منزل میں ہو؟ (ویلی کے اس خیال سے ہم ابھی بحث کریں گے)۔

"اوینار یوس یہ دلیل پیش کر کے ویلی کے عجیب وغریب نتیجے سے گریز کرتا ہے کہ وہ شخص جو یہ سوال کرتا ہے ذہنی طور پر اپنے آپ کو علیحدہ نہیں رکھ سکتا (یعنی اپنے آپ کو غیر حاضر سمجھنا) نہ وہ اپنا ذہنی طور پر تصور کرنے اپنے کو آپ کو روک سکتا ہے (" دنیا کا انسانی تصور" صفحہ ۱۳۰، پہلا جرمن ایڈیشن ملاحظہ ہو)۔ لیکن اوینار یوس اس شخص کی انفرادی ذات کو جو سوال کرتا ہے، یا ایسی ذات کے خیال کو غیر آباد خطہ ارض کے متعلق نہ صرف فکر کے عمل کی شرط قرار دیتا ہے بلکہ اس وقت کرۂ ارض کے وجود کے اعتراف کے جواز کی بھی شرط بتاتا ہے۔

"ان غلط راہوں سے آسانی سے بچا جا سکتا ہے اگر ہم 'انا' سے اتنی زیادہ نظریاتی اہمیت نہ وابستہ کریں۔ اس شے کے کسی نہ کسی تصور کا خیال رکھتے ہوئے جو زمان و مکاں میں بعید ہے، نظریہ علم صرف یہ مطالبہ کر سکتا ہے کہ وہ قابل تصور ہو اور یکتائی سے معین کی جا سکے۔ باقی کام مخصوص سائنسوں کا ہے" (جلد ۲، صفحہ ۳۲۵)۔

پیٹر ولڈٹ کے نزدیک علیت کے قانون کا نام "یکتا تعین" ہے:

پیٹر ولڈٹ نے علیت کے قانون کا نیا نام یکتا تعین رکھ دیا اور جیسا کہ بعد میں ہم دیکھیں گے اپنے نظریے میں اس قانون کے قیاس استقرائی (aprority) کو درآمد کرلیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ پیٹر ولڈٹ کانٹ کے خیالات کی مدد سے اپنے آپ کو اویناریوس کی داخلی عینیت اور ہمہ انانیت سے بچالیتا ہے ("وہ ہمارے 'انا' کو بڑھا چڑھا کر اہمیت دیتا ہے"، یہ پروفیسرانہ زبان میں کہا جارہا ہے!) اویناریوس کے نظریے میں معروضی عنصر کی غیر موجودگی، فطری سائنس کے مطالبات سے اس کی بالکل غیر مصالحت کے سبب جو اعلان کرتی ہے کہ کرۂ ارض (معروض) زندہ ہستیوں (فاعل) کے ظہور میں آنے سے بہت پہلے، جود رکھتا تھا، پیٹر ولڈٹ کو علیت (یکتا) اختیار کرنا پڑی۔ کرۂ ارض کا وجود تھا کیونکہ انسان سے پہلے اس کا وجود کرۂ ارض کے موجود سے اعلیٰ طور پر مربوط ہے۔ پہلے علیت کہاں سے آئی؟ استقرا سے، پیٹر ولڈٹ کہتا ہے۔ دوسرے، کیا دوزخ بھوتوں اور لوناچارسکی کے "ذہنی تصورات" بھی علیت سے مربوط نہیں ہیں؟ تیسرے "احساسات کے مجموعوں" کا نظریہ بہر حال پیٹر ولڈٹ کے ہاتھوں تباہ ہوگیا۔ پیٹر ولڈٹ اس تضاد کو حل کرنے میں ناکام رہا ہے جو اسے اویناریوس کے یہاں نظر آیا تھا، اور اس نے اپنے آپ کو مزید الجھالیا کیونکہ صرف ایک حل ممکن ہے یعنی یہ اعتراف کہ بیرونی دنیا جس کا ہمارا ذہن انعکاس کرتا ہے۔ ہمارے شعور سے آزاد وجود رکھتی ہے۔ صرف یہ مادیت پسند حل واقعی فطری سائنس کے مطابق ہے اور صرف یہی علیت کے سوال کے پیٹر ولڈٹ اور ماخ کے عینیت پرست حل کو خارج کرسکتا ہے۔ اس پر ہم علیحدہ بحث کریں گے۔

تجربی تنقید کے تیسرے علم بردار ویلی نے اویناریوس کے فلسفے کی اس مشکل کو پہلی بار ۱۸۹۶ء میں ایک مضمون "تجربی تنقید واحد سائنسی نقطۂ نظر کی حیثیت سے" میں پیش کیا۔ انسان سے قبل دنیا کے متعلق کیا کیا جائے؟ ویلی سوال کرتا ہے اور اویناریوس کی زبان میں جواب دیتا ہے "ہم اپنے آپ کو ذہنی طور پر ماضی میں منتقل کردیتے ہیں"۔ پھر وہ کہتا ہے کہ ہم تجربے کو انسانی تجربہ سمجھنے پر لازمی طور سے مجبور نہیں ہیں" کیونکہ ہمیں حیوانی دنیا کو

خواہ وہ انتہائی حقیر کیڑا ہو ابتدائی انسان کا ساتھی سمجھنا چاہیے اگر ہم حیوانی زندگی کو عام تجربے کے سلسلے میں خیال کرتے ہیں" (صفحات ۳-۷۷)۔ چنانچہ انسان سے پہلے کرۂ ارض ایک کیڑے کا "تجربہ" تھا جس نے "مرکزی عنصر" کا کام بھی پورا کیا تا کہ اوینا ریوس کے "باہمی رابطے" اور اوینا ریوس کے فلسفے کو بچایا جائے! اس میں شک نہیں کہ پیٹزولڈٹ نے ایک ایسی دلیل سے اپنے آپ کو الگ رکھا جو نہ صرف حماقت کی انتہا ہے (ماہرین ارضیات کے نظریات کے مطابق دنیا کے متعلق خیالات کو ایک کیڑے سے وابستہ کیا جاتا ہے) بلکہ اس سے ہمارے فلسفی کو کوئی مدد نہیں ملتی کیونکہ دنیا کا وجود نہ صرف انسان سے پہلے بلکہ کسی بھی ذی حیات سے پہلے تھا۔

ویلی اس سوال کی جانب پھر ۱۹۰۵ء میں لوٹا۔ اب کیڑے کو الگ رکھ دیا گیا۔(1)
لیکن ظاہر ہے پیٹزولڈٹ کے "یکتا تعین کا قانون" ویلی کو مطمئن نہیں کر سکا جس نے اسے محض "منطقی ضابطہ پرستی" قرار دیا۔ مصنف کہتا ہے: کیا انسان سے پہلے دنیا کا سوال، جس طرح پٹزولڈٹ اسے پیش کرتا ہے، پھر ہمیں "عقل سلیم کی اشیائے بالذات کی جانب واپس" نہیں لے جائے گا؟ (یعنی مادیت کی جانب! کتنی خطرناک بات ہے!) زندگی کے بغیر کروڑوں برسوں کا مطلب کیا ہے؟" کیا زمان شاید شے بالذات ہے؟ ظاہر ہے کہ نہیں (۲) اچھا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسانوں سے باہر اشیا صرف تاثرات ہیں، پرواز خیال کے پرزے ہیں جنھیں انسان اپنے اردگرد کے چند ٹکڑوں کی مدد سے گھڑ لیتے ہیں۔ اور کیوں نہیں؟ کیا فلسفی کو زندگی کے دھارے سے ڈرنے کی ضرورت ہے؟ اس لیے میں اپنے آپ سے کہتا ہوں: عالمانہ نظام سازی چھوڑ دو اور لمحے کو گرفت میں لو (ergreife den Augenblick) وہ لمحہ جس میں تم زندہ ہو، صرف وہ لمحہ جو خوشی لاتا ہے" (صفحہ ۱۷۷-۱۷۸)۔

بہت خوب! یا مادیت ہو یا ہمہ انانیت۔ پرشور فقروں کے باوجود ویلی اس نتیجے پر پہنچا

(1) R. Willy Gegen die schulweisheit ,1905,173-178)

(۲) اس کے بارے میں ہم آئندہ مادہ پرستوں کے ساتھ بحث کریں گے۔

ہے جب وہ انسان سے پہلے فطرت کے وجود کے سوال کا تجزیہ کرتا ہے۔

خلاصہ۔ تجربی تنقید کے تین نجومی ہمارے سامنے تشریف لائے اور اپنے فلسفے کی فطری سائنس سے مصالحت کرانے اور ہمہ انانیت کے سوراخوں کی پیوند کاری کرنے میں انھوں نے خون پسینہ ایک کر دیا۔ او ینا ریوس نے فیختے کی دلیل دھرائی اور حقیقی دنیا کی جگہ خیالی دنیا کو دے دی۔ پیٹر وولڈٹ فیختے کی عینیت سے ہٹ کر کانٹ کی عینیت کی جانب آ گیا۔ ویلی نے جسے "کیز رے" کے ہاتھوں ناکامی ہوئی تھی ہتھیار ڈال دیے اور بے خبری میں سچائی اگل دی: مادیت یا ہمہ انانیت یا صرف موجودہ لمحے کا اعتراف۔

اب ہمارے لیے قاری کو صرف یہ بتانا باقی رہ گیا ہے کہ دیسی ماخ پرستوں نے اس مسئلے کو کیسے سمجھا اور اس سے بحث کی۔ یہ رہے بازاروف "مارکسزم کے فلسفے کے متعلق مطالعے،، میں (صفحہ ۱۱):

"اب ہمارے لیے یہ باقی رہ گیا ہے کہ اپنے وفادار (یعنی پلیخانوف) کی رہبری میں ہمہ انانی جہنم کے آخری اور انتہائی خوفناک حلقے میں اتریں اس حلقے میں جہاں، جیسا کہ پلیخانوف ہمیں یقین دلاتے ہیں، ہر قسم کی داخلی عینیت دنیا کو اس طرح خیال کرنے کی ضرورت کے خطرے سے دوچار ہے جیسا کہ اولین مچھلیوں اور اولین پرندوں نے تصور کیا تھا۔ پلیخانوف لکھتے ہیں ذہنی طور پر ہم اس دور میں چلے جائیں جب کرۂ ارض پر صرف انسان کے بعید کے اجداد رہا کرتے تھے، مثال کے طور پر میان حیاتیہ دور میں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس وقت مکان، زمان اور علیت کی کیا حیثیت تھی؟ اس وقت وہ کس کی داخلی شکلیں تھیں؟ کیا وہ اولین مچھلیوں کی داخلی شکلیں تھیں؟ اور اس وقت کس کی دانش اپنے قوانین فطرت پر چلاتی تھی؟ اولین پرندوں کی؟ کانٹ کا فلسفہ ان سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے۔ لہٰذا اس فلسفے کو جدید سائنس کے بالکل متضاد ہونے کی وجہ سے مسترد کرنا چاہیے" ("فاﺋرباخ" صفحہ ۱۱۷)۔

یہاں بازاروف نے ایک بے حد اہم حصے سے پہلے جیسا کہ ہم جلد دیکھیں گے۔ پلیخانوف کی عبارت کو ختم کر دیا ہے، وہ یہ ہے: "عینیت کا کہنا ہے کہ فاعل کے بغیر معروض

نہیں ہو سکتا۔ کرہ ارض کی تاریخ بتاتی ہے کہ فاعل کے ظہور میں آنے سے بہت پہلے معروض کا وجود تھا، یعنی ایسے اجسام کے ابھرنے سے بہت پہلے جو ایک حد تک شعور رکھتے تھے ارتقا کی تاریخ مادیت کی صداقت کو آشکار کرتی ہے۔"

ہم بازاروف کی عبارت کو جاری رکھتے ہیں "لیکن کیا پلیخانوف کی شے بالذات مطلوبہ حل فراہم کرتی ہے؟ ہم یہ یاد رکھیں کہ پلیخانوف کے مطابق بھی ہم اشیا کا جیسی کہ وہ بذات خود ہیں کوئی تصور نہیں کر سکتے۔ ہم صرف ان کے اظہار جانتے ہیں، ہمارے اعضائے حواس پر ان کے عمل کے صرف نتائج۔" اس عمل کے علاوہ ان کا اور کوئی پہلو نہیں ہے" (قارئ باخ" صفحہ ۱۱۲)۔ اولین مچھلیوں کے دور میں کن اعضائے حواس کا وجود تھا؟ ظاہر ہے کہ صرف اولین مچھلیوں اور ان کی طرح اعضائے حواس کا۔ اس وقت صرف اولین مچھلیوں کے خیالات اشیائے بالذات کے واقعی حقیقی اظہار تھے۔ لہٰذا پلیخانوف کے مطابق بھی اگر قدیم حیاتیات کا ماہر "حقیقی" بنیاد پر رہنا چاہتا ہے تو سے اولین مچھلیوں کے سوچ وچار کی روشنی میں میان حیاتیہ دور کی کہانی لکھنا چاہیے۔ چنانچہ یہاں بھی ہمہ انانیت کے مقابلے میں واحد قدم آگے نہیں بڑھایا گیا ہے۔"

ماخ پرستی کے دلائل کا تجزیہ:

یہ ہے ایک ماخ پرست کی مکمل دلیل (قاری طویل عبارت پر ہمیں معاف کرے۔ ہم اس سے احتراز نہیں کر سکتے تھے) جو ماغی الجھن کی بہترین مثال کی طرح دوامی بننے کی مستحق ہے۔

بازاروف سمجھتا ہے کہ اس نے پلیخانوف کو پکڑ لیا۔ اگر اشیائے بالذات، ہمارے اعضائے حواس پر عمل کرنے کے علاوہ اپنا کوئی پہلو نہیں رکھتیں تو میان حیاتیہ دور میں ان کا وجود محض اولین مچھلیوں کے اعضائے حواس کے ایک "پہلو" کی طرح تھا۔ یہ دلیل ایک مادیت پسند دے رہا ہے! اگر ایک "پہلو" کی طرح تھا۔ یہ دلیل ایک مادیت پسند دے رہا ہے! اگر ایک "پہلو" نتیجہ ہے ہمارے اعضائے حواس پر "اشیائے بالذات" کے عمل کا تو کیا اس سے یہ نکلتا ہے کہ اشیا کسی بھی قسم کے اعضائے حواس سے آزادانہ وجود نہیں

رکھتیں؟

ہم ایک لمحے کے لیے فرض کر لیں کہ بازاروف نے پلیخانوف کے الفاظ واقعی "غلط سمجھے" (اگرچہ یہ مفروضہ بذات خود بعید سکتا ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کیا بازاروف پلیخانوف (جن کو ماخ پرست خود مادیت کے واحد نمائندے کا منصب دیتے ہیں!) سے شمشیرزنی کے مقابلے میں معروف ہے یا وہ مادیت کے مسئلے کی وضاحت کرنے کی کوشش کر رہا ہے؟ اگر آپ کو پلیخانوف مبہم، متضاد وغیرہ نظر آتے ہیں تو آپ دوسرے مادیت پسندوں کی طرف کیوں متوجہ نہیں ہوتے؟ کیا اس کا سبب یہ ہے کہ آپ ان سے واقف نہیں ہیں؟ لیکن ناواقفیت کوئی دلیل نہیں۔

اگر بازاروف واقعی نہیں جانتا کہ مادیت کا بنیادی تمہیدی اصول بیرونی دنیا کو، اشیا کے ہمارے شعور سے باہر اور آزاد وجود کو تسلیم کرنا ہے تو یہ واقعی انتہائی نادانی کی نمایاں مثال ہے۔ ہم قاری کو بیرکلے کی یاد دلائیں گے جس نے ۱۷۱۰ء میں مادیت پسند کو اس پر ڈانٹا تھا کہ وہ "معروضات بذات خود" تسلیم کرتے ہیں جو ہمارے شعور سے بالا وجود رکھتے ہیں اور اس شعور میں منعکس ہوتے ہیں۔ بلاشبہ ہر شخص بیرکلے یا مادیت پسندوں کے کسی مخالف کی حمایت کرنے کے لیے آزاد ہے، یہ مسلمہ ہے۔ لیکن یہ بھی اتنا مسلمہ ہے کہ مادیت پسندوں کی بات کرنا اور پوری مادیت کے بنیادی اصول کو مسخ یا نظرانداز کرنا مسئلے میں ایک اور لغو الجھن پیدا کرنا ہے۔

کیا پلیخانوف نے یہ صحیح کہا تھا کہ عینیت میں فاعل کے بغیر معروض نہیں ہوتا اور مادیت میں معروض کا فاعل سے آزاد وجود ہوتا ہے اور معروض فاعل کے شعور میں کم و بیش ٹھیک ٹھیک منعکس ہوتا ہے؟ اگر یہ غلط ہے تو ہر اس شخص کو جس کے دل میں مارکسزم کے لیے ذرا بھی احترام ہے پلیخانوف کی اس غلطی کو بتانا چاہیے تھا اور اسے مادیت اور انسان سے قبل فطرت کے متعلق پلیخانوف سے نہیں بلکہ مارکس، اینگلس یا فائرباخ سے رجوع کرنا چاہیے تھا۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے، یا کم از کم آپ کوئی غلطی نہیں دیکھتے تو پھر تاش کے پتے پھینٹنا اور عینیت کے مقابلے میں مادیت کے انتہائی بنیادی تصور کو قاری کے ذہن میں الجھانا ادبی

ناشائستگی ہے۔

مارکسی نظریے پر تنقیدی نظر:

جہاں تک ان مارکسیوں کا تعلق ہے جنھیں پلیخانوف کے ہر چھوٹے موٹے لفظ سے آزادہ کر اس سوال سے دلچسپی ہے، ہم فائرباخ کی رائے نقل کریں گے جو، جیسا کہ معلوم ہے (غالباً بازاروف کو نہیں) مادیت پسند تھا اور جس کے ذریعے جیسا کہ اچھی طرح معلوم ہے، مارکس اور اینگلس ہیگل کی عینیت کو چھوڑ کر اپنے مادیت پسند فلسفے کے بانی بنے ہائم کو جواب میں فائرباخ نے لکھا:

"اگر فطرت انسان یا دماغ کا معروض نہیں ہے تو پھر وہ قیاسی فلسفے یا کم از کم عینیت کے لیے کانٹ کی شے بالذات ہے" (آئندہ بتائیں گے ہمارے ماخ پرست کانٹ کی شے بالذات کو مادیت کی شے بالذات سے گڈمڈ کرتے ہیں) "حقیقت کے بغیر تجریہ ہے لیکن یہ فطرت ہی ہے جو عینیت کو تباہ کرتی ہے۔ کم از کم اپنی موجودہ فطری سائنس لازمی طور پر ہمیں پھر اس نقطے پر پہنچاتی ہے جب انسانی وجود کے حالات موجود نہ تھے، جب فطرت یعنی دنیا انسانی شعور یا آنکھ کا معروض نہیں تھی، چنانچہ جب فطرت مطلقاً غیر انسانی ہستی تھی (absolut unmenschliches wesssen)۔ عینیت الٹ کر جواب دے سکتی ہے۔ لیکن اس فطرت کو بھی آپ ہی کے دماغ نے سوچا ہے (von dir gedachte) میں وجود نہیں رکھتی تھی، اسی طرح جیسے کوئی یہ کہے کہ سقراط اور افلاطون میرے لیے وجود نہیں رکھتے اگر میں ان کو سوچ نہیں سکتا، تو اس کا نتیجہ یہ نہیں نکلتا کہ سقراط اور افلاطون میرے بغیر ایک زمانے میں واقعی وجود نہیں رکھتے تھے۔(1)

(1) Feuerbach, samtliche werke heraus gegeben von Bolin und Jokl , Band VII stuttgrat, 1903 s.. 510 karl Grun L.Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlab sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung I Band leipzig 1874 . ss423 -35)

انسان کے ظہور میں آنے سے پہلے فطرت کے وجود کے نقطہ نظر سے فائرباخ نے اس طرح مادیت اور عینیت کو سمجھا۔ فائرباخ نے اویناریوں کی سوفسطائیت ("شاہد کا ذہنی تصور") کی تردید کی، اگرچہ وہ "جدید اثباتیت" سے واقف نہ تھا لیکن پرانی عینیت پرست سوفسطائیوں کو بخوبی جانتا تھا۔ اور بازاروف ہمیں کوئی نئی چیز بالکل پیش نہیں کرتا بلکہ عینیت پرستوں کی سوفسطائیت محض دہراتا ہے: "اگر میں وہاں ہوتا (انسان سے قبل زمین پر) تو میں زمین کو اس طرح دیکھتا" ("مارکسزم کے فلسفے، کے متعلق، مطالعے" صفحہ) بہ الفاظ دیگر: اگر میں ایک مفروضہ پیش کرتا ہوں جو عیاں طور پر مہمل اور فطری سائنس کے خلاف ہے (کہ آدمی انسان کے وجود سے پہلے کے دور کا شاہد ہو سکتا ہے) تو میں اپنے فلسفے کے شگاف کی پیوند کاری کر لوں گا!

اس سے ہمیں موضوع کے متعلق بازاروف کے علم کی حدود یا اس کے ادبی طریقوں کی حدود کا اندازہ ہوتا ہے۔ بازاروف نے اویناریوس پیٹزولڈٹ اور ویلی کی اس "مشکل" کی جانب اشارہ تک نہیں کیا جس سے انہیں نمٹنا پڑا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے پورے موضوع کا ایسا قیمہ بنایا اور قاری کے سامنے ایسی ناقابل یقین دیوانی ہانڈی پیش کی کہ آخر میں مادیت اور ہمہ انانیت کے درمیان کوئی فرق نظر نہیں آتا! عینیت "حقیقت پسندی" کی طرح پیش کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ مادیت کا مطلب اشیا کے وجود کا اعضائے حواس پر ان کے عمل کے باہر انکار ہے! واقعی یا تو فائرباخ نے مادیت اور عینیت کے درمیان بنیادی فرق کو نہیں سمجھا یا پھر بازاروف اور اس کے قماش کے لوگوں نے فلسفے کی اساسی صداقتوں کو بالکل بدل دیا ہے۔

والینتیوف کے فلسفیانہ افکار پر محاکمہ:

یا ہم والینتیوف کو لیں۔ وہ ایسا فلسفی ہے جو قدرتی طور پر بازاروف سے خوش ہے (۱) "بیرکلے فاعل اور معروض کی اضافیت کے ہم اضافی نظریے کا بانی ہے" (صفحہ ۱۴۸)۔ لیکن یہ بیرکلے کی عینیت نہیں ہے، بالکل نہیں! یہ "عالمانہ تجزیہ" ہے! (۲) "ان کی حسب معمول عینیت پرست توضیح (صرف توضیح!) کی شکلوں سے باہر (!)، اپنے انتہائی حقیقت پسند پہلو

کے لحاظ سے' نظریے کے بنیادی تمہیدی اصول اوینا ریوں نے مرتب کیے ہیں"(صفحہ ۱۴۸) جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں باطینت بچوں کو بہت متاثر کرتی ہے!(۳)"علم کے نقطۂ آغاز کے بارے میں اوینا ریوں کا تصور یہ ہے کہ ہر فرد اپنے آپ کو ایک معین ماحول میں پاتا ہے۔دوسرے الفاظ میں فرد اور ماحول ایک ہی باہمی رابطے کے مربوط اور اٹوٹ (!) عناصر ہیں"(صفحہ ۱۴۸)۔بہت دلچسپ! یہ عینیت نہیں ہے۔بازاروف اور دوالیتیوف مادیت اور عینیت سے بلند ہو گئے ہیں فاعل اور معروض کا یہ"اٹوٹ پن" انتہائی "حقیقت پسند" ہے (۴)"کیا اس کے برعکس ادعا رکھنے والا مرکزی عنصر نہ ہو فرد؟ قدرتی طور پر (!) یہ درست نہیں ہے،دور اولین میں جنگل ہرے بھرے تھے لیکن انسان نہ تھا"(صفحہ ۱۴۸) اس کا مطلب ہوا کہ اٹوٹ علیحدہ کیا جا سکتا ہے! کیا یہ "قدرتی"نہیں ہے؟(۵)"تاہم نظریہ علم کے نقطۂ نظر سے بذات خود معروض کا سوال مہمل ہے"(صفحہ ۱۴۸)۔بے شک! جب با حواس اجسام نہیں تھے تو معروضات حواس کے مماثل"عناصر کے مجموعے" تھے!(۶)"سریانیت کے مکتب نے شوبرٹ زولڈرن اور شوپے کے ذریعے ان (!) خیالات کو غیر موزوں روپ دیا اور ہمہ انانیت کی دلدل میں پھنس گیا"(صفحہ ۱۴۹)۔لیکن بلاشبہ بذات خود "یہ خیالات" ہمہ انانیت نہیں ہیں اور تجربی تنقید سریانیت کے مقلدوں کے رجعت پرست نظریے کی تشریح نہیں ہے جو غلط بیانی سے کام لیتے ہیں اور اعلان کرتے ہیں کہ انھیں اوینا ریوں سے ہمدردی ہے!

ماخ پرست حضرات،یہ فلسفہ نہیں بلکہ الفاظ کی بے ربط گنڈ مڈ ہے۔

کیا انسان دماغ کی مدد سے سوچتا ہے؟

بازاروف اس سوال کا جواب پرزور طریقے سے اثبات میں دیتے ہیں۔وہ لکھتے ہیں:

"اگر پلیخانوف کے اس مقالے کو کہ شعور مادے کی ایک اندرونی (؟ بازاروف) کیفیت ہے ذرا زیادہ خطرہ خواہ شکل دے دی جائے،یعنی یہ کہ ہر نفسیاتی عمل دماغی عمل کا کار منصبی ہے،تو اس پر نہ تو ماخ کو اور نہ اوینا ریوں کو اعتراض ہوگا"(مارکسزم کے فلسفے"کے متعلق "مطالعے"صفحہ ۲۹)

چوہے کے لیے بلی سے زیادہ اور کوئی طاقتور جانور نہیں۔ اور روسی ماخ پرستوں کے لیے پلیخانوف سے زیادہ اور کوئی زیادہ پختہ مادیت پسند نہیں ہے۔ کیا واقعی پلیخانوف واحد یا پہلا فلسفی تھا جس نے یہ مادیت پسند مقالہ پیش کیا کہ شعور مادے کی اندرونی کیفیت ہے؟ اگر بازاروف کو پلیخانوف کی مادیت کی تفہیم پسند نہ تھی تو پھر انھوں نے پلیخانوف کی مادیت کا حوالہ دیا، اینگلس یا فائرباخ کا کیوں نہیں دیا؟ کیونکہ ماخ پرست صداقت تسلیم کرنے سے ڈرتے ہیں۔ وہ لڑتے ہیں مادیت کے خلاف لیکن بہانہ یہ کرتے ہیں کہ وہ صرف پلیخانوف کے خلاف جدوجہد کر رہے ہیں۔ یہ بزدلانہ اور غیر اصولی طریقہ ہے۔

تجربی تنقید پر ایک نظر:

لیکن ہم پھر تجربی تنقید کی جانب لوٹتے ہیں۔ اوینارئیس کو اس اعلان پر "اعتراض نہیں ہوگا" کہ فکر دماغ کا کار منصبی ہے۔ بازاروف کے ان الفاظ میں صاف جھوٹ ہے۔ اوینارئیس کو نہ صرف مادیت پسند مقالے پر اعتراض ہے بلکہ وہ اسی کی تردید کرنے کے لیے ایک پورا "نظریہ" گھڑ لیتا ہے۔ اوینارئیس "دنیا کے انسانی تصور" میں لکھتا ہے: ہمارا دماغ غور و فکر کا مسکن، مسند خالق نہیں ہے، وہ اس کا آلہ یا عضو نمائندہ یا بنیاد وغیرہ بھی نہیں ہے" (صفحہ ۷۶ا۔ اسے ماخ نے بطور تعریف اپنی تصنیف "احساسات کا تجزیہ" میں نقل کیا ہے صفحہ ۳۲ پر)۔ "غور و فکر دماغ کا باسی یا سپہ سالار یا دوسرا نصف یا پہلو وغیرہ نہیں ہے اور نہ اس کی پیداوار یا جسمانی کار منصبی یا عام طور پر ایک کیفیت" (ایضاً)۔ اوینارئیس اپنے نوٹس میں کچھ کم زور دے کر اظہار نہیں کرتا: "تصورات" دماغ کے کارہائے منصبی (عضویاتی، نفسیاتی یا نفسیاتی عضویاتی) نہیں ہیں" (پیرا ۱۱۵ صفحہ ۴۱۹) احساسات "دماغ کے نفسیاتی کارہائے منصبی" نہیں ہیں (پیرا ۱۱۶)

چنانچہ اوینارئیس کے خیال میں دماغ فکر کا عضو نہیں ہے اور فکر دماغ کا کار منصبی نہیں ہے۔ اینگلس کو لیں۔ ہمیں فوراً اس کے بالکل برعکس براہ راست مادیت پسند ضابطے نظر آئیں گے۔ "قاطع ڈیورنگ" میں اینگلس کہتے ہیں: غور و فکر اور شعور انسان کے دماغ کی پیداوار ہیں" (پانچواں جرمن ایڈیشن، صفحہ ۲۲) اسی تصنیف میں یہ خیال اکثر دہرایا گیا ہے۔

"لوڈویگ فائرباخ" میں فائرباخ اور اینگلس کے خیالات کی اس طرح وضاحت کی گئی ہے: "وہ مادی دنیا جس کا ہم حسی طور پر ادراک کرتے ہیں اور جس سے خود ہمارا تعلق ہے واحد حقیقت ہے" "ہمارا شعور اور غور و فکر، خواہ وہ کتنے ہی بالائے حس نظر آئیں، مادی اور جسمانی عضو یعنی دماغ کی پیداوار ہیں۔ مادہ ذہن کی پیداوار نہیں ہے لیکن خود ذہن مادے کی محض بلند ترین پیداوار ہے۔ یہ بلاشبہ خالص مادیت ہے" (چوتھا جرمن ایڈیشن صفحہ ۱۸) یا صفحہ ۴ پر جہاں وہ "سوچنے والے دماغ میں" فطرت کے عوامل کے انعکاس کے بارے میں کہتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔

اویناریوس اس مادیت پسند نقطہ نظر کو رد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ "سوچنے والا دماغ" فطری سائنس کی اشیا پرستی" ہے ("دنیا کا انسانی تصور" دوسرا جرمن ایڈیشن صفحہ ۷۰)۔ چنانچہ اس نکتے پر جہاں تک فطری سائنس کے ساتھ اس کے مکمل طور پر اختلاف کا تعلق ہے اویناریوس کوئی خوش فہمی نہیں چھوڑتا۔ ماخ کی طرح وہ تسلیم کرتا ہے، اور سریانیت کے تمام مقلد بھی تسلیم کرتے ہیں، کہ فطری سائنس کا نقطہ نظر جبلی اور غیر شعوری طور پر مادیت پسند ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے اور صاف صاف اعلان کرتا ہے کہ اسے "موجودہ نفسیات" سے مکمل طور پر اختلاف ہے ("نوٹس" صفحہ ۱۵۰)۔ اس موجودہ نفسیات سے ناقابل اجازت "دروں اندازی" (introjection) کا جرم سرزد ہوا ہے۔ ہمارے فلسفی نے یہ نئی اصطلاح گھڑی ہے، یعنی دماغ میں فکر یا ہم میں احساسات کو داخل کرنا۔ اویناریوس پھر کہتا ہے کہ ان دو الفاظ (ہم میں) میں وہ مفروضہ موجود ہے جس پر تجربی تنقید کو اعتراض ہے۔ "انسان میں مرئی وغیرہ کے اس 'دخول' کو ہم دروں اندازی کہتے ہیں" (پیرا ۴۵ صفحہ ۱۵۴)

"دنیا کے فطری تصور" سے دروں اندازی "اصولاً" کجروی کرتی ہے کیونکہ وہ میرے روبرو" کی جگہ "میرے اندر" کو دیتی ہے، (حقیقی) فضا کے ترکیبی حصے کو (یعنی غور و فکر کے ترکیبی حصے میں بدل دیتی ہے" (ایضاً) "لامیکانکی ("نفسیاتی" کے بجائے نیا لفظ) سے جو معین میں (یا جو مبہم ہو اس میں) آزادی اور وضاحت سے اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے دروں اندازی ایسی شے پیدا کرتی ہے جو پراسرار طریقے سے اپنے آپ کو

مرکزی اعصابی نظام میں پوشیدہ کر لیتی ہے۔" (ایضاً)

یہاں بھی ہمیں وہی باطلیت ملتی ہے جس سے ہم تجربی نقادوں اور سریانیت کے مقلدوں کے ہاتھوں "بے تصنع حقیقت پسندی" کی مشہور مدافعت میں دوچار ہو چکے ہیں۔ یہاں اوینار یوس ترکیبیت کے ڈھونگیے (۹۴) کے مشورے پر عمل کرتا ہے: ان عیوب کی سب سے زیادہ ملامت کرو جو خود تم میں موجود ہیں۔اوینار یوس یہ بہانہ بناتا ہے کہ وہ عینیت کے خلاف لڑ رہا ہے: آپ جانتے ہیں فلسفیانہ عینیت عام طور پر دروں اندازی سے اخذ کی جاتی ہے، بیرونی دنیا کو احساس میں' خیال میں تبدیل کر دیا جاتا ہے وغیرہ اور میں "بے تصنع حقیقت پسندی" کی مدافعت کرتا ہوں، اس طرح کہ ہر متعین شے، "انا" اور ماحول دونوں کی مساوی حقیقت ہے، انسانی دماغ میں بیرونی دنیا کو داخل کیے بغیر۔

یہاں بھی وہی سوفسطائیت ملتی ہے جس کا مشاہدہ ہم نے رسوائے زمانہ باہمی رابطے کے سلسلے میں کیا تھا۔ اگرچہ اوینار یوس عینیت پر حملہ کر کے قاری کی توجہ ہٹانا چاہتا ہے لیکن دراصل وہ عینیت کی مدافعت کر رہا ہے البتہ ذرا مختلف الفاظ میں: فکر دماغ کا کار منصبی نہیں ہے، دماغ فکر کا عضو نہیں ہے، احساسات اعصابی نظام کے کارہائے منصبی نہیں ہیں۔جی نہیں! احساسات اعصابی نظام کے کارہائے منصبی نہیں ہیں۔جی نہیں! احساسات "عناصر" ہیں، ایک ربط میں وہ صرف نفسیاتی ہیں اور دوسرے ربط میں (اگرچہ عناصر "مماثل ہیں") طبیعی ہیں نئی اور الجھی ہوئی اصطلاحات اختیار کر کے نئے اور تصنع آمیز القاب اپنا کر جو نام نہاد نئے "نظریے" کا اظہار کرتے ہیں اوینار یوس ٹال مٹول کرتا رہا اور پھر اپنے بنیادی عینیت پرست تمہیدی اصول کی جانب لوٹ آیا۔

اور اگر ہمارے روسی ماخ پرست (مثلاً بوگدانوف) عینیت پرستی کی "نئی" مدافعت میں "باطلیت" دیکھنے میں ناکام رہے اور اس میں انھیں عینیت پرستی کی تردید نظر آئی تو ہم تجربی تنقید کے پیشہ ور فلسفیوں کے تجزیے میں اوینار یوس کے خیالات کی سچی نوعیت کا سنجیدہ تخمینہ پا سکتے ہیں ہیں، جو تصنع آمیز اصطلاحات سے پاک وصاف کرنے کے بعد بالکل عریاں ہو جاتی ہے۔

بوگداف کے مضمون "معتبر غور و فکر" میں اس کے نظریہ دروں اندازی کا تجزیہ:

۱۹۰۳ء میں بوگدانوف نے لکھا (مضمون "معتبر غور و فکر" جو مجموعے "معاشرے کی نفسیات سے" میں شامل تھا، صفحہ ۱۱۹ وغیرہ): "ریچرڈ اوینا ریوس نے ذہن اور جسم کی دوئیت کے ارتقا کی انتہائی ہم آہنگ اور مکمل فلسفیانہ تصویر کھینچی ہے۔ ان کے دروں اندازی کے نظریے، کا لب لباب یہ ہے،، ہم صرف مادی اجسام کا براہ راست مشاہدہ کرتے ہیں اور دوسروں کے جذبات کا یعنی دوسرے شخص کے نفسیاتی عنصر کا صرف مفروضے کے ذریعے فیصلہ کر سکتے ہیں۔" "یہ مفروضہ اس حقیقت سے اور بھی پیچیدہ ہو جاتا ہے کہ دوسرے شخص کے جذبات اس کے جسم میں واقع ہوتے ہیں، اس کے جسم میں داخل کیے جاتے ہیں (دروں انداز ہوتے ہیں) یہ ایک فضول مفروضہ ہے جس بے شمار تضاد پیدا ہوتے ہیں اوینا ریوس دوئیت اور فلسفیانہ عینیت کے ارتقا میں یکے بعد دیگرے تاریخی عناصر کے سلسلوں کو کھول کران تضادات کی جانب باقاعدہ توجہ مبذول کراتا ہے۔ لیکن یہاں ہمیں اوینا ریوس کے نقش قدم پر چلنے کی ضرورت نہیں ہے" دروں اندازی ذہن اور بدن کی دوئیت کی تشریح کر دیتی ہے۔"

بوگدانوف پروفیسرانہ فلسفے کا چارہ نگل گئے اور یقین کر لیا کہ دروں اندازی کا نشانہ عینیت ہے انھوں نے دروں اندازی کی آنکھیں بند کر کے وہ وضاحت قبول کر لی جو خود اوینا ریوس نے پیش کی تھی اور وہ ڈنک دیکھنے میں ناکام رہے جس کا رخ مادیت کے خلاف ہے۔ دروں اندازی اس سے انکار کرتی ہے کہ فکر دماغ کا کار منصبی ہے، احساسات انسان کے مرکزی اعصابی نظام کے کارہائے منصبی ہیں، یعنی وہ عضویات کی انتہائی عام صداقت سے انکار کرتی ہے کرتا کہ مادیت کو ختم کیا جا سکے۔ پتہ چلتا ہے کہ "دوئیت" کو عینی طور پر مسترد کر دیا گیا (عینیت کے خلاف اوینا ریوس کے ظاہری طیش کے باوجود) کیونکہ احساس اور فکر ثانوی نہیں ہیں، مادے کی پیداوار نہیں ہیں بلکہ مقدم ہیں۔ یہاں اوینا ریوس نے دوئیت کو اسی حد تک مسترد کیا ہے جس حد تک وہ فاعل کے بغیر معروض کے وجود کو، فکر کے بغیر مادے کو، ہمارے احساسات سے آزاد بیرونی دنیا کے وجود کو مسترد کرتا ہے۔ اس کا مطلب

یہ ہوا کہ دوئیت کو عینیت کے نقطۂ نظر سے مسترد کیا گیا ہے۔ اس حقیقت سے احمقانہ انکار کہ ایک درخت کی بصری شبیہہ پردۂ چشم اعصاب اور دماغ کا کار منصبی ہے اویناریوں کے لیے اس لیے ضروری تھا کہ "مکمل" تجربے کے "اٹوٹ" رابطے کے اس کے نظریے کو سہارا مل سکے جس میں نہ صرف ہمارا "انا" بلکہ درخت یعنی ماحول بھی شامل ہے۔

دروں اندازی کے فلسفے کی پیچیدگیاں:

دروں اندازی کا نظریہ گڈمڈ ہے۔ وہ عینیت پرست لغویات کی چور بازاری کرتا ہے اور فطری سائنس کے متضاد ہے جو ثابت قدمی سے کہتی ہے کہ فکر دماغ کا کار منصبی ہے، اور احساسات یعنی بیرونی دنیا کی شکلیں جو ہمارے اعصابِ حواس پر اشیا کے عمل سے پیدا ہوتی ہیں، ہمارے اندر موجود ہیں۔ "ذہن اور جسم کی دوئیت" کو مادیت یہ کہہ کر ختم کرتی ہے (مادیت پسند وحدیت) کہ ذہن کا وجود جسم سے آزاد نہیں ہے، ذہن ثانوی ہے، بھیجے کا کار منصبی، بیرونی دنیا کا انعکاس ہے۔ ذہن اور جسم کی دوئیت" کو عینیت یہ کہہ کر ختم کرتی ہے (عینیت پرست وحدیت) کہ ذہن جسم کا ایک کار منصبی نہیں ہے، چنانچہ ذہن مقدم ہے اور "ماحول" اور "انا" صرف یکساں "عناصر کے مجموعوں" میں اٹوٹ تعلق سے وجود رکھتے ہیں۔ "ذہن اور جسم کی دوئیت کو ختم کرنے کے لیے ان دو بالکل متضاد طریقوں کے علاوہ کوئی تیسرا طریقہ نہیں ہوسکتا۔ اس میں ہم انتخابیت کو شامل نہیں کرتے جو مادیت اور عینیت کی مہمل معجون مرکب ہے اور اویناریوں کی یہ معجون مرکب بوگدانوف اور ان کے گروہ کو "مادیت اور عینیت سے بالا صداقت" نظر آتی ہے۔

لیکن پیشہ ورانہ فلسفی روسی ماخ پرستوں کی طرح سادہ لوح اور بھولے بھالے نہیں ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ان عالم پروفیسروں میں سے ہر ایک مادیت کا "تردید کرنے کا کم از کم مادیت اور عینیت میں "مصالحت" کا "اپنا اپنا" نظام پیش کرتا ہے۔ لیکن جب معاملہ کسی مدمقابل سے پڑتا ہے تو وہ طرح طرح کے "نئے" اور "انوکھے" نظاموں میں مادیت اور عینیت کے غیر مربوط ٹکڑوں کا پردہ بے دھڑک فاش کر دیتے ہیں۔ اگرچہ چند نوجوان دانشوروں نے اویناریوں کا چارہ نگل لیا تو خرانٹ ونڈٹ کو آسانی سے پھسلایا نہیں جاسکتا

تھا۔ جب عینیت پرست وٹمڈٹ نے اویناریوس کے نظریہ دوروں اندازی میں مادیت مخالف رجحان کی تعریف کی تو اس کا تصنع کا نقاب بغیر کسی رسم کے نوچ ڈالا۔
وٹمڈٹ نے لکھا: "اگر تجربی تنقید عامیانہ مادیت کے خلاف اس لیے لعن طعن کرتی ہے کہ مادیت دماغ میں فکر" ہوتی ہے" یا دماغ غور وفکر" پیدا کرتا ہے" جیسے اقوال کے ذریعے ایک ایسا تعلق ظاہر کرتی ہے جو حقیقی مشاہدے اور بیان سے بالکل ثابت نہیں ہوتا (ظاہر ہے وٹمڈٹ کے خیال میں یہ "حقیقت" ہے کہ انسان دماغ کی مدد کے بغیر سوچتا ہے!)" تو بلاشبہ اس لعن طعن کا خاصا جواز ہے" (صفحات ۴۸۔۴۷)۔
بالکل ٹھیک ہے! مادیت پر حملہ کرنے میں عینیت پرست مذبذب اویناریوس اور ماخ کے ساتھ مل جائیں گے! پھر وٹمڈٹ کہتا ہے افسوس ہے کہ دوروں اندازی کا یہ نظریہ "آزاد زندہ سلسلے کے نظریے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اور جہاں تک ظاہر ہے بعد کی توجیہہ کی طرح اس کے ساتھ ٹانک دیا گیا، اور ذرا مصنوعی انداز سے" (صفحہ ۳۶۵)۔
ایوالڈ کہتا ہے کہ دروں اندازی' تجربی تنقید کے افسانے کے علاوہ اور کچھ خیال نہیں کی جا سکتی جسے اپنی غلطیوں کو چھپانے کے لیے اس کی ضرورت پڑی" (صفحہ ۴۴) "ہمیں عجیب تضاد نظر آتا ہے: ایک طرف دروں اندازی کا اخراج اور دنیا کے فطری تصور کی بحالی اس لیے کی گئی ہے کہ دنیا کو زندہ حقیقت کا کردار واپس دیا جائے۔ دوسری طرف بنیادی رابطے کے ذریعے تجربی تنقید متقابل عنصر اور مرکزی عنصر کے مطابق باہمی تعلق کے عینیت پرست نظریے کی طرف لے جاتی ہے۔ اس طرح اویناریوس ایک حلقے میں چکر لگاتا ہے۔ وہ لڑائی عینیت کے خلاف شروع کرتا ہے لیکن جب اس کے خلاف علانیہ جنگ کی ضرورت ہوتی ہے تو ہتھیار ڈال دیتا ہے۔ اس نے چاہا کہ معروضات کی دنیا کو فاعل کے جوئے سے آزاد کردے لیکن پھر اس دنیا کو فاعل کے ساتھ جکڑ دیا۔ اپنی تنقید سے اس نے واقعی جو کچھ تباہ کیا ہے وہ عینیت کا صحیح علمیاتی اظہار نہیں ہے بلکہ اس کا بگڑا ہوا چربہ ہے" (صفحات ۶۵۔۶۴)۔
نارمن اسمتھ کہتا ہے: "اویناریوس اکثر یہ حوالہ پیش کرتا ہے کہ دماغ غور وفکر کا مسکن، یا حامل نہیں ہے، وہ ان ہی اصطلاحات کا مسکن، ترجمان یا حامل نہیں ہے، وہ ان ہی

اصطلاحات کا رد کرتا ہے جو ہمارے پاس ان دونوں کا ربط متعین کرنے کے لیے ہیں"
(صفحہ ۳۰)۔

یہ بھی کوئی حیرت کی بات نہیں کہ دروں اندازی کے جس نظریے کو وُنڈٹ نے پسند کیا اسے صاف گو روحانیت پرست جیمس وارڈ[1] کی ہمدردی حاصل ہوئی جو "فطرت پرستی اور لاادریت" کے خلاف باقاعدہ اعلان جنگ کرتا ہے، خاص کر ہکسلے کے خلاف (اس لیے نہیں کہ وہ کافی صاف گو اور ثابت قدمی مادیت پسند نہیں تھا جس کے لیے اینگلس نے اسے آڑے ہاتھوں لیا بلکہ) اس لیے کہ اس کی لاادریت درحقیقت مادیت کی پردہ پوشی کرتی ہے۔

ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ انگریز ماخ پرست کارل پیرسن جو تمام فلسفیانہ چالوں سے بچتا ہے اور دروں اندازی، باہمی رابطے، یہاں تک کہ "عالمی عناصر کی دریافت" کو بھی تسلیم نہیں کرتا ایسے ماخ ازم کے ناگزیر نتیجے پر پہنچتا ہے جس پر سے یہ "پردے" ہٹا لیے گئے ہیں یعنی خالص داخلی عینیت پر۔ پیرسن کسی قسم کے "عناصر" نہیں جانتا" "حسی تاثرات" اس کے ابجد ہیں وہ اس پر کبھی شبہ نہیں کرتا کہ آدمی دماغ کی مدد سے سوچتا ہے اور اس مقابلے (جو سائنس سے واقعی مطابقت رکھتا ہے) اور اس کے فلسفے کی بنیاد کے درمیان تضاد عریاں اور عیاں ہے۔ پیرسن اس تصور کے خلاف کہ مادے کا وجود ہمارے حسی تاثرات سے آزاد ہے، جدوجہد کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑتا۔ (اس کی سائنس کی صرف ونحو" کا باب ے ملاحظہ ہو)۔ بیرکلے کی تمام دلیلیں دہرا کر پیرسن اعلان کرتا ہے کہ مادہ عدم ہے۔ لیکن جب وہ دماغ اور فکر کے درمیان تعلق سے بحث کرتا ہے تو پیرسن پرزور طریقے سے اعلان کرتا ہے:۔ "ارادے اور شعور سے جس کا تعلق مادی مشینری سے ہے ہم اس مشینری کے بغیر کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے جو ارادے اور شعور سے مطابقت ہے"[2] وہ اس میدان میں اپنی تحقیق

(1) James ward Naturalism and agnosticism 3rd ed .Lond 1906 Vol II P.p 171 . 172

(2) The Graammer secince 2nd ed Lond 1900p 58)

کے خلاصے کے طور پر یہ مقالہ بھی پیش کرتا: "اعصابی نظام سے باہر جو ہمارے نظام کے مطابق ہے شعور کے کوئی معنی نہیں۔ یہ دعویٰ کرنا غیر منطقی ہے کہ تمام مادہ شعور رکھتا ہے" (لیکن یہ دعویٰ کرنا منطقی ہے کہ تمام مادے میں ایک خصوصیت ہے جو بنیادی طور پر احساس سے تعلق رکھتی ہے، انعکاس کی خصوصیت)" اور یہ دعویٰ کرنا کہ شعور یا ارادہ مادے سے باہر وجود رکھ سکتا ہے اور زیادہ غیر منطقی ہے" (ایضاً صفحہ ۷۵) (دوسرا مقالہ) پیرسن کی گڈ مڈ نمایاں ہے! مادہ حسی تاثرات کے گروپوں کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ یہ ہے اس کا تمہیدی اصول، یہ ہے اس کا فلسفہ۔ چنانچہ احساس اور فکر مقدم ہیں اور مادہ ثانوی ہے۔ نہیں، شعور مادے کے بغیر وجود نہیں رکھتا اور بظاہر اعصابی نظام کے بغیر بھی! یعنی شعور اور احساس ثانوی ہیں۔ پانی زمین پر قائم ہے، زمین وہیل مچھلی پر قائم ہے اور وہیل پانی پر قائم ہے۔ اس گڈ مڈ کو ماخ کے "عناصر" اوینا ریوس کا باہمی رابطہ اور دروں اندازی صاف نہیں کرتے۔ وہ معاملے کو صرف مبہم بناتے ہیں، فلسفیانہ بقراطیت کا ڈھنڈورا پیٹ کر اس کے نشانات کو چھپاتے ہیں۔

اوینا ریوس کی لفظی مینا کاری کا کچا چٹھا:

ایسی ہی بے معنی لفاظی جس کے لیے ایک دو لفظ کہنا کافی ہوں گے اوینا ریوس کی اصطلاح بازی ہے جس نے مختلف قسم کے "نتائج" "مخلوطیے" "اعتادیے" وغیرہ وغیرہ کے مجموعے گھڑے ہیں۔ ہمارے روسی ماخ پرست بہت ہی جھجکتے ہوئے ان لایعنی پروفیسرانہ باتوں سے گریز کرتے ہیں اور صرف کبھی کبھار "وجودی" قسم کے لفظ سے قاری پر بمباری کر دیتے ہیں (تاکہ وہ چکرا جائے)۔ لیکن اگر سادہ لوح لوگ ان الفاظ کو حیاتیاتی میکانیات کی اصطلاحیں تصور کرتے ہیں تو جرمن فلسفی جو خود "بقراطی" الفاظ کے عاشق ہیں اوینا ریوس کا مذاق اڑاتے ہیں۔ وونڈٹ "تجربی تنقیدی نظام کا عالمانہ کردار" نامی باب میں لکھتا ہے کہ "نتائج" کہنا یا یہ کہنا کہ یہ یا وہ چیز مجھے معلوم ہے بالکل ایک ہی بات ہے۔ اور واقعی یہ خالص ترین اور خشک ترین فن کلام ہے۔ اوینا ریوس کے ایک انتہائی وفادار چیلے ویلی نے یہ جرات کی کہ اس نے یہ بلاتکلف تسلیم کیا: اوینا ریوس نے حیاتیاتی میکانیات کا خواب دیکھا لیکن دماغ کی زندگی کا علم صرف حقیقی دریافتوں سے ہو سکتا ہے۔ جس راستے سے

اویناریوں نے نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی وہ ناممکن ہے۔ اویناریوں کی حیاتیاتی میکانیات کسی بھی نوع کے نئے مشاہدات پر مبنی نہیں ہے۔ اس کی امتیازی خصوصیت تصورات کی خالص قیاسی تشکیلیں ہیں اور واقعی ایسی تشکیلیں جس کی نوعیت مفروضوں تک کی نہیں ہے جو نئی راہیں کھولتے ہیں بلکہ وہ محض لکیر کی فقیر قیاس آرائی ہیں، ایک دیوار کی طرح ہمارے سامنے منظر کو پوشیدہ رکھتی ہیں"(1)

روسی ماخ پرست جلد ہی ایسے فیشن پرست ہو جائیں گے جو یورپ کے بورژوا فلسفیوں کے فرسودہ ہیٹ کو دیکھ کر تعریفوں کے پل باندھنے لگے ہیں۔

"شے بالذات" یا چیرنوف اینگلس کی تردید کرتا ہے:

ہمارے ماخ پرستوں نے "شے بالذات" کے متعلق اتنا لکھا ہے کہ اگر ان کی تحریریں جمع کی جائیں تو پہاڑ کھڑے کیے جا سکتے ہیں۔ "شے بالذات" ولینتیوف بازاروف، چیرنوف، بیرمان اور یوشکیوچ کے لیے واقعی بھوت بن گئی ہے۔ ایسی کوئی گالی نہیں جو انھوں نے اسے نہ دی ہو، ایسی کوئی تضحیک نہیں جس کی بوچھاڑ انھوں نے اس پر نہ کی ہو۔ اور اس بدنصیب "شے سیاسی پارٹیوں کے مطابق روسی ماخ ازم کے فلسفیوں کی تقسیم شروع ہوتی ہے۔ وہ تمام ماخ پرست جو مارکسی بننے کی خواہش رکھتے ہیں پلیخانوف کی "شے بالذات" کے خلاف لڑ رہے ہیں۔ وہ پلیخانوف پر بھٹکنے، کانٹ پرستی کی دلدل میں پھنسنے اور اینگلس کو فراموش کرنے کا الزام لگا رہے ہیں (چوتھے باب میں ہم پہلے الزام سے بحث کریں گے۔ دوسرے الزام سے ہم ابھی نمٹتے ہیں۔) نرودنک اور مارکسزم کے کٹر دشمن ماخ پرست مسٹر وکٹر چیرنوف "شے بالذات" کی وجہ سے اینگلس کے خلاف براہ راست مہم چلا رہے ہیں۔

یہ تسلیم کرتے ہوئے شرم محسوس ہوتی ہے لیکن اس حقیقت کو چھپانا بھی گناہ ہوگا کہ اس

(1) (R.Willy. Gegen die schulweisheit s.169) ظاہر ہے نظریہ پرست ویتزر دلڈشٹ یہ اعتراف نہیں کرے گا۔ وہ ایک کوتاہ بین کی خود پسندی سے اویناریوں کے "حیاتیاتی" فن کلام کی توضیح کرتا ہے۔ (جلد ا، باب ۲)

موقع پر پارٹی کے اندر ہمارے رفیقوں اور فلسفے میں مخالفوں کے مقابلے میں مارکسزم سے کھلی دشمنی نے مسٹر وکٹر چیر نوف کو زیادہ بااصول مخالف بنا دیا ہے (۹۵) کیونکہ صرف مجرم ضمیر ہی (اور بطور اضافہ غالباً مادیت سے ناواقفیت؟) اس حقیقت کا ذمے دار ہو سکتا ہے کہ مارکسی بننے کے خواہش مند ماخ پرستوں نے چالاکی سے اینگلس کو الگ رکھ دیا ہے، فائر باخ کو بالکل نظر انداز کر رکھا ہے اور صرف پلیخانوف کے گرد چکر کاٹ رہے ہیں۔ ایک نقطے کے گرد چکر لگایا جا رہا ہے، اینگلس کے ایک شاگرد پر گھٹیا طریقے سے چوٹیں کی جا رہی ہیں، بے سبب عیب جوئی ہو رہی ہے اور خود استاد کے خیالات کو صاف دلی کے ساتھ جانچنے سے بزدلانہ احتراز کیا جا رہا ہے۔ چونکہ اس سرسری نکتہ چینی کا مقصد ماخ ازم کے رجعت پرست کردار کو اور مارکس اور اینگلس کی مادیت کی صداقت کو ظاہر کرنا ہے اس لیے ہم پلیخانوف کے بارے میں مارکسی بننے کے خواہشمند ماخ پرستوں کے غوغے چھوڑتے ہیں اور اینگلس کی جانب لوٹتے ہیں جن کی تردید تجربی تنقید پرست مسٹر چیر نوف نے کی ہے۔ اپنی تصنیف "فلسفیانہ اور عمرانیاتی مطالعے" (ماسکو، ۱۹۰۷ء مضامین کا مجموعہ جن میں سے چند کے علاوہ ۱۹۰۰ء سے پہلے لکھے گئے تھے) میں مضمون "مارکسزم اور ماورائی فلسفہ" کا آغاز مارکس کو اینگلس کے مد مقابل کھڑا کرنے کی کوشش سے ہوتا ہے۔ اس میں آخر الذکر پر "سادہ لوح اذعانی مادیت" "انتہائی بھونڈی مادیت پسند اذعانیت" کا الزام لگایا جاتا ہے (صفحات ۲۹، ۳۲) مسٹر چیر نوف بیان کرتے ہیں کہ اس کی ایک "اچھی" مثال کانٹ کی شے بالذات اور ہیوم کے فلسفیانہ راستے کے خلاف اینگلس کی دلیل ہے۔ ہم اسی دلیل سے شروع کرتے ہیں۔

اینگلس کی تالیف "لوڈ ویگ فائر باخ" کا فلسفیانہ نقطہ نظر:

"لوڈویگ فائر باخ" میں اینگلس کہتے ہیں کہ بنیادی فلسفیانہ رجحانات مادیت اور عینیت ہیں۔ مادیت فطرت کو اول اور ذہن کو ثانوی خیال کرتی ہے۔ وہ ہستی کو پہلی جگہ دیتی ہے اور غور و فکر کو دوسری۔ عینیت کا خیال اس کے برعکس ہے۔ ان "دو عظیم کیمپوں" کے بنیادی امتیاز کو، جن میں عینیت اور مادیت پرست کے "مختلف مکاتیب" بٹے ہوئے ہیں

اینگلس سنگ بنیاد بناتے ہیں۔ وہ ان لوگوں پر "پراگندگی" کا الزام لگاتے ہیں جو اصطلاحات عینیت اور مادیت کو دوسری طرح استعمال کرتے ہیں۔

اینگلس لکھتے ہیں: "سارے فلسفے اور خاص کر جدید فلسفے کا بنیادی سوال غور و فکر کے ہستی سے، ذہن کے فطرت سے تعلق کا سوال" ہے اس بنیادی سوال پر فلسفیوں کو "دو عظیم کیمپوں" میں بانٹنے کے بعد وہ بتاتے ہیں کہ اس بنیادی فلسفیانہ سوال کا "دوسرا پہلو بھی" ہے یعنی "ہمارے اردگرد کی دنیا کے متعلق ہمارے خیالات کا خود اس دنیا سے کیا تعلق ہے؟ کیا ہمارا غور و فکر حقیقی دنیا کا ادراک کرنے کے قابل ہے، ہم حقیقی دنیا کے اپنے خیالات اور تصورات میں حقیقت کی صحیح عکاسی کرسکتے ہیں؟"

"فلسفیوں کی بھاری اکثریت اس سوال کا جواب مثبت میں دیتی ہے" اینگلس کہتے ہیں ان میں نہ صرف تمام مادیت پسند بلکہ انتہائی ثابت قدم عینیت پرست بھی شامل ہیں، مثال کے طور پر مطلق عینیت پرست ہیگل جو سمجھتا ہے کہ حقیقی دنیا کسی ابدی وجود رکھنے والے "مطلق خیال" کی عمل پذیری ہے اور انسانی ذہن حقیقی دنیا کو صحیح طور پر فہم میں لاکر اس میں اور کے ذریعے "مطابق خیال" کا ادراک کرتا ہے۔

"ان کے" (یعنی مادیت پسندوں اور ثابت قدم عینیت پرستوں کے) "علاوہ دوسرے فلسفیوں کا ایک اور گروپ ہے جو دنیا کے ادراک یا کم از کم اس کے مکمل ادراک کے امکان پر شبہ کرتا ہے۔ ان میں جدید ترین فلسفی ہیوم اور کانٹ ہیں، انھوں نے فلسفے کے ارتقا میں اہم رول ادا کیا ہے"

مسٹر چیرنوف اینگلس کے یہ الفاظ نقل کرکے ہنگامہ شروع کردیتے ہیں۔ لفظ "کانٹ" پر وہ یہ حاشیہ چڑھاتے ہیں:

"۱۸۸۸ء میں ایسے فلسفیوں کو جیسے کہ کانٹ اور خاص کر ہیوم 'جدید' کہنا واقعی عجیب ہے۔ اس وقت ایسے ناموں کا لینا زیادہ قدرتی ہے جیسے کہ کوہن، لانگے ریل لاس، لیب مان، گورنگ وغیرہ۔ لیکن ظاہر ہے کہ اینگلس 'جدید' فلسفے کے ماہر نہیں تھے" (صفحہ ۳۳ حاشیہ ۲)۔ مسٹر چیرنوف باوضع انسان ہیں۔ جب وہ اقتصادی اور فلسفیانہ مسائل پر قلم

اٹھاتے ہیں تو ترگینف کا ایک کردار وورشیلوف (۹۶) یاد آ جاتا ہے۔ وہ بھی جاہل کاوتسکی کا قلع قمع کرتے ہیں تو کبھی جاہل اینگلس کا، صرف "عالمانہ" ناموں کا حوالہ دے کر!

مصیبت صرف یہ ہے کہ جن مستند لوگوں کا مسٹر چیرنوف نے ذکر کیا ہے، وہ وہی نوکانٹی ہیں جنھیں اینگلس نے اپنی تصنیف "لوڈویگ فائرباخ" میں نظریاتی رجعت پرستوں کی طرح اسی صفحے پر پیش کیا ہے۔ ان لوگوں نے کانٹ اور ہیوم کے تردید شدہ نظریوں کی لاش کو پھر سے زندہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ دلیر چیرنوف یہ نہیں سمجھے کہ یہی وہ مستند (ماخ ازم کے لیے) الجھے ہوئے پروفیسر ہیں جنھیں اینگلس نے اپنی دلیل سے غلط ثابت کیا ہے۔

یہ بتانے کے بعد کہ ہیوم اور کانٹ کے خلاف ہیگل "فیصلہ کن" دلائل پیش کر چکا ہے اور فائرباخ نے جو اضافہ کیا ہے وہ عالمانہ سے زیادہ انوکھا ہے اینگلس سلسلہ خیال جاری رکھتے ہیں:

"اس کی اور تمام دوسرے فلسفیانہ خبطوں کی انتہائی موثر تردید عمل سے یعنی تجربے اور صنعت سے ہوتی ہے۔ اگر ہم قدرتی عمل کے بارے میں اپنی سمجھ بوجھ کی صحت کو اسے خود کرکے ثابت کر سکیں، اس کو اپنے حالات سے علیحدہ کرکے اور پھر اس کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کر سکیں تو اس سے کانٹ کی ناقابل گرفت (یا ناقابل ادراک unfassbaren اس اہم لفظ کو بلیکنوف کے ترجمے اور مسٹر چیرنوف کے ترجمے میں چھوڑ دیا گیا ہے) "شے بالذات" ختم ہو جاتی ہے۔ پودوں اور جانوروں کے اجسام میں پیدا ہونے والے کیمیائی مادے اس وقت تک "اشیائے بالذات" رہے جب تک نامیاتی کیمیا نے ان کو یکے بعد دیگرے بنانا شروع نہیں کیا جس کے بعد "شے بالذات" "شے ہمارے واسطے بن گئی مثلاً مجیٹھ کا رنگنے والا مادہ آلیزرین جواب ہم کھیتوں میں مجیٹھ اگا کر اس اس کی جڑوں سے نہیں حاصل کرتے بلکہ اس کو زیادہ سستا اور آسانی سے تارکول سے بنا لیتے ہیں" (صفحہ ۱۶)

چیرنوف کی اینگلس پر تنقید کا علمی جواب:

جب مسٹر چیرنوف اس دلیل کو نقل کرتے ہیں تو وہ دماغ کا توازن کھو بیٹھتے ہیں

اور بے چارے اینگلس کا قلع قمع کر ڈالتے ہیں۔ یہ سنیے: "ظاہر ہے کوئی نوکانٹی اس پر حیرت نہیں کرے گا کہ تارکول سے آلیزرین 'زیادہ سستے اور سادہ طریقے سے' حاصل کیا جاسکتا ہے۔ لیکن آلیزرین کے ساتھ اسی تارکول سے شے بالذات کی تردید اتنے ہی سستے طور پر حاصل کی جاسکتی ہے۔ یہ واقعی عجیب وغریب اور بے نظیر دریافت ہوگی، اور صرف نوکانٹیوں کے لیے ہی نہیں۔"

"اینگلس نے یہ جان کر کہ کانٹ کے خیال میں 'شے بالذات، ناقابل ادراک ہے اس کلیے کو الٹ دیا اور یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ہر نامعلوم شے، شے بالذات ہے" (صفحہ ۳۳)۔

سنیے مسٹر ماخ پرست: جھوٹ بولیے لیکن ضرورت سے زیادہ نہیں! زیر بحث نکتے کو سمجھے بغیر آپ لوگوں کی نظروں میں اینگلس کے اقتباس کو مسخ کر رہے ہیں جس کے آپ نے "پرخچے اڑانے کا فیصلہ کر رکھا ہے"!

سب سے پہلے یہ صحیح نہیں ہے کہ اینگلس "شے بالذات کی تردید پیش کر رہے ہیں" اینگلس نے واضح طور پر اور صاف صاف کہا کہ وہ کانٹ کی ناقابل گرفت (یا ناقابل ادراک) شے بالذات کی تردید کر رہے ہیں۔ ہمارے شعور سے آزاد اشیا کے وجود کے متعلق اینگلس کے مادیت پسند تصور کو مسٹر چیرنوف مسخ کر رہے ہیں۔ دوسرے اگر کانٹ کا کلیہ یہ ہے کہ شے بالذات ناقابل ادراک ہے تو اس کا الٹا کلیہ یہ ہوگا: جو ناقابل ادراک ہو' شے بالذات ہے۔ مسٹر چیرنوف ناقابل ادراک کے بجائے نامعلوم استعمال کرتے ہیں یہ محسوس کیے بغیر کہ ایسی تبدیلی سے انھوں نے ایک بار پھر اینگلس کے مادیت پسند خیال کو الجھایا اور مسخ کیا ہے۔

مسٹر چیرنوف کو سرکاری فلسفے کے رجعت پرستوں نے جنھیں وہ اپنا دانا ناصح سمجھتے ہیں، اتنا حواس باختہ کر دیا ہے کہ وہ نقل کی ہوئی مثال کا مطلب مطلق سمجھے بغیر اینگلس کے خلاف چیخنے چلانے لگتے ہیں۔ ہم ماخ ازم کے اس نمائندے کو سمجھانے کی کوشش کریں گے کہ اس کا مطلب کیا ہے۔

اینگلس بالکل صاف صاف اور واضح طور پر بیان کرتے ہیں کہ وہ ہیوم اور کانٹ

دونوں پر اعتراض کر رہے ہیں۔لیکن ہیوم کے یہاں "نا قابل ادراک اشیائے بالذات" کا کوئی ذکر نہیں ہے۔تو پھر ان دو فلسفیوں میں کیا بات مشترک ہے؟ مشترک یہ ہے کہ دونوں "مظاہر" کو اس سے جو ظاہر ہوتا ہے احساس کو اس سے جو محسوس ہوتا ہے، اشیا ہمارے واسطے کو "شے بالذات" سے اصولی طور پر الگ کر دیتے ہیں مزید برآں ہیوم "شے بالذات" کو سننا تک پسند نہیں کرتا۔وہ اس خیال کو ہی فلسفیانہ اعتبار سے نا قابل اجازت، "مابعد الطبیعیات" تصور کرتا ہے (جیسا کہ ہیوم پرست اور کانٹ پرست اسے کہتے ہیں) لیکن کانٹ "شے بالذات" کے وجود کو تسلیم کرتا ہے مگر اسے نا قابل ادراک بتاتا ہے جو مظہر سے بنیادی طور پر مختلف ہوتی ہے، بنیادی طور پر دوسری دنیا سے تعلق رکھتی ہے، "ماورا" کی دنیا ہے۔وہ علم کی رسائی باہر ہے لیکن عقیدے پر افشا ہوتی ہے۔

اینگلس کے اعتراض کو مغز کیا ہے؟ کل ہمیں علم نہیں تھا کہ تارکول میں آلیزرین ہوتی ہے۔آج ہم جانتے ہیں کہ ہوتی ہے۔سوال یہ ہے کہ کیا کل تارکول میں آلیزرین تھی؟

یقیناً تھی۔اس پر شبہ کرنا جدید فطری سائنس کا مذاق اڑانا ہے۔

اگر ایسا ہے تو تین اہم علمیاتی نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں: (۱) اشیا ہمارے شعور سے آزاد، ہمارے احساسات سے آزاد، ہمارے باہر وجود رکھتی ہیں کیونکہ یہ شبہ سے بالا ہے کہ آلیزرین کا اس تارکول میں وجود کل تھا اور یہ بھی شبہ سے بالا ہے کہ کل ہمیں اس آلیزرین کے وجود کا علم نہیں تھا اور اس سے ہم نے کوئی احساسات حاصل نہیں کیے تھے۔

(۲) یقیناً مظہر اور شے بالذات میں کوئی اصولی فرق نہیں ہے اور کوئی فرق ہو بھی نہیں سکتا۔جس کا علم ہے اور جس کا ہنوز علم نہیں ہے فرق صرف ان کے درمیان ہے۔ایک دوسرے کی مخصوص سرحدوں کی فلسفیانہ اختراعیں، یہ ایجادیں کہ شے بالذات مظہر سے "ماورا" ہے (کانٹ) یا ہم اس دنیا کے مسئلے سے کسی فلسفیانہ دیوار کے ذریعے اپنے آپ کو الگ رکھیں اور رکھنا چاہیے جو کسی ایک یا دوسرے حصے میں ہنوز نا معلوم ہے لیکن ہمارے باہر وجود رکھتی ہے (ہیوم) یہ سب سراسر لغویات، خیال آرائیاں اور واہمے ہیں۔

(۳) نظریہ علم میں سائنس کے دوسرے شعبوں کی طرح ہمیں جدلیاتی طور پر غور

کرنا چاہیے، یعنی ہمیں اپنے علم کو بنا بنایا اور ناقابل تبدیل نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ یہ معلوم کرنا چاہیے کہ علم لاعلمی سے کیسے ابھرتا ہے، کیسے غیر مکمل اور غیر صحیح علم زیادہ مکمل اور زیادہ صحیح ہوتا ہے۔

اگر ہم یہ قبول کر لیں کہ انسانی علم لاعلمی سے ارتقا کرتا ہے تو ہمیں اس کی لاکھوں مثالیں مل جائیں گی، اتنی ہی سادہ جیسی کہ تارکول میں آلیزرین کی دریافت، ہمیں لاکھوں مشاہدات ملیں گے نہ صرف سائنس اور ٹیکنیک کی تاریخ میں بلکہ ہم میں سے ہر ایک کی روزمرہ کی زندگی میں بھی جو "اشیائے بالذات" اشیا ہمارے واسطے" میں بدل جانے کو واضح کرتے ہیں، "مظاہر" کا ظہور دکھاتے ہیں جب ہمارے اعضائے حواس پر بیرونی معروضات ٹکراتے ہیں اور "مظاہر" کا غائب ہونا بھی جب کوئی رکاوٹ ایک ایسے معروض کو ہمارے اعضائے حواس پر ٹکرانے سے روکتی ہے جس کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ وہ وجود رکھتا ہے اس سے واحد اور ناگزیر نتیجہ۔ نتیجہ جو ہم سب روزمرہ زندگی میں نکالتے ہیں اور جسے مادیت سوچ سمجھ کر اپنی علمیات کی بنیاد بناتی ہے یہ نکلتا ہے کہ ہم سے باہر، اور ہم سے آزاد معروضات، اشیائے اجسام وجود رکھتے ہیں اور ہمارے احساسات بیرونی دنیا کی شبیہیں ہیں۔ اس کے برعکس ماخ کا نظریہ (کہ اجسام احساسات کے مجموعے ہیں) گھٹیا عینیت پرست لغویت ہے۔ مسٹر چیرنوف نے اینگلس کا "تجزیہ" کرتے وقت ایک بار پھر وورونتسوف کی خصوصیات ظاہر ہیں: اینگلس کی سادہ مثال انھیں "عجیب اور سادہ لوح" نظر آئی! وہ صرف عالمانہ من گھڑت کو اصلی فلسفہ سمجھتے ہیں اور پروفیسرانہ انتخابیت اور ثابت قدم مادیت پسند نظریہ علم کے درمیان امتیاز نہیں کر سکتے۔

مسٹر چیرنوف کے دوسرے دلائل کا تجزیہ کرنا ناممکن بھی ہے اور غیر ضروری بھی۔ وہ سب وہی تصنع آمیز لغویت ہے (مثلاً یہ دعویٰ کہ مادیت پسندوں کے خیال میں ایٹم شے بالذات ہے!) ہم صرف اس دلیل سے بحث کریں گے جس کا ہمارے مباحثے سے تعلق ہے (وہ دلیل جس سے بظاہر بعض لوگ بھٹک گئے ہیں) یعنی یہ کہ مارکس کو اینگلس سے اختلاف تھا۔ یہ معاملہ دراصل فائر باخ پر مارکس کے دوسرے مقالے اور لفظ

Diesseitigkeit (دنیاوی رخ) کے پلیخانوف کے ترجمے سے تعلق رکھتا ہے۔

کیا انسانی غور و فکر کی کوئی مادی شکل بھی ہے؟

"یہ سوال کہ آیا انسانی غور و فکر کی مادی شکل موجود ہے یا نہیں۔ نظریاتی سوال نہیں بلکہ عملی سوال ہے۔ انسان پر لازم ہے کہ اپنے غور و فکر کی حقیقت کو، یعنی اس کی اصلیت اور اس کی طاقت کو، اور اس کے دنیاوی رخ کو عمل میں ثابت کرے۔ غور و فکر کے حقیقی وجود ہونے نہ ہونے کی بحث، جب غور و فکر کو عمل سے بیگانہ کر کے زیر غور لایا جائے خالص عالمانہ بحث رہ جاتی ہے۔"(۱)

"غور و فکر کے دنیاوی رخ کو ثابت کرنے" (جو لفظی ترجمہ ہے) کے بجائے پلیخانوف نے لکھا: ثابت کرنا چاہیے کہ غور و فکر "مظاہر کے اس پہلو پر نہیں رکتا" اور مسٹر چیرنوف چلائے: "مارکس اور اینگلس کے درمیان تضاد سادگی سے ختم کیا گیا ہے"" ایسا معلوم ہوتا کہ گویا اینگلس کی طرح مارکس نے بھی اشیائے بالذات کے ادراک کے امکان اور غور و فکر کے 'ماورائی پہلو' کا دعویٰ کیا ہے۔(موخر الذکر تصنیف صفحہ ۳۳، حاشیہ)۔

کسی وورو شیلوف کا کیا کیا جا سکتا ہے جس کا ہر جملہ الجھن کو اور بھی زیادہ ابتر بنا دیتا ہے! مسٹر وکٹر چیرنوف یہ نہ جانتا کہ تمام مادیت پسند اشیائے بالذات کے ادراک کے امکان کا دعویٰ کرتے ہیں سراسر جہالت ہے۔ مسٹر وکٹر چیرنوف، یہ جہالت پا بے انجا پھوہڑپن ہے اگر آپ مقالے کے پہلے ہی جملے کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ غور و فکر کی "معروضی سچائی" کا مطلب سوائے معروضات ("اشیائے بالذات") کے وجود کے کچھ نہیں ہے جن کی غور و فکر واقعی عکاسی کرتا ہے مسٹر وکٹر چیرنوف، یہ جہالت ہے اگر آپ دعویٰ کرتے ہیں کہ پلیخانوف کی توضیح (پلیخانوف نے ترجمہ نہیں توضیح پیش کی ہے) کی بنیاد پر "ایسا معلوم ہوتا ہے" کہ مارکس نے غور و فکر کے 'ماورائی پہلو' مدافعت کی۔ وجہ یہ ہے کہ صرف ہیوم اور کانٹ کے ماننے والے "مظاہر کے دنیاوی پہلو" تک غور و فکر کو محدود رکھتے ہیں۔ لیکن تمام مادیت پسندوں کے خیال میں، جن میں سترھویں صدی کے مادیت پسند بھی

(۱) کارل مارکس "فائرباخ پر مقالے" (ایڈیٹر)

شامل ہیں اور جن کالاٹ پادری بیرکلے قلع قمع کر چکے ہیں (ملاحظہ ہو "تمہید") "مظاہر" "اشیا ہمارے واسطے" یا "معروضات بالذات" کی نقلیں ہیں۔ بلاشبہ بانچانوف کی آزاد توضیح ان لوگوں کے لیے لازمی نہیں ہے جو مارکس کو سمجھنا چاہتے ہیں۔ لیکن مارکس کے اقوال پر غور کرنا لازمی ہے نہ کہ کسی دوروشیلوف کی طرح اچک پھاند کرنا۔

البیرٹ لیوی کے نزدیک مارکس پر فائرباخ کے اثرات:

یہ دیکھنا باعث دلچسپی ہے کہ اگر ان لوگوں میں جو اپنے آپ کو سوشلسٹ کہتے ہیں ہمیں مارکس کے "مقالوں" کا مطلب سمجھنے سے دلچسپی یا قابلیت نہیں نظر آتی ہے، تو بورژوا مصنف، فلسفے کے ماہر بعض اوقات زیادہ ایمانداری سے کام لیتے ہیں میں ایک ایسے مصنف سے واقف ہوں جس نے فائرباخ کے فلسفے کے مطالعے کے سلسلے میں مارکس کے "مقالوں" کا تجزیہ کیا ہے۔ یہ مصنف البیرٹ لیوی ہے جس نے فائرباخ کے متعلق اپنی کتاب کے دوسرے حصے کا تیسرا باب مارکس پر فائرباخ کے اثر کے جائزے کے لیے وقف کیا ہے[1] اس سوال سے بحث کیے بغیر کہ آیا لیوی نے فائرباخ کا مطلب ہمیشہ صحیح پیش کیا ہے، یا وہ عام بورژوا نقطہ نظر سے مارکس کی کس طرح تنقید کرتا ہے، یا وہ عام بورژوا نقطہ نظر سے مارکس کی کس طرح تنقید کرتا ہے، یہاں ہم مارکس کے مشہور "مقالوں" کے فلسفیانہ مافیہ کے متعلق اس کی رائے نقل کرتے ہیں۔ پہلے مقالے کے متعلق لیوی کہتا ہے: "ایک طرف مارکس تمام ابتدائی مادیت اور فائرباخ کے شانہ بشانہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیا کے متعلق ہمارے خیالات کے مطابق ہم سے باہر حقیقی اور آزاد معروضات ہیں۔"

جیسا کہ قاری دیکھ سکتے ہیں البیرٹ لیوی پر یہ بالکل واضح ہے کہ نہ صرف مارکسی مادیت بلکہ ہر مادیت، "پہلے سے موجود ساری" مادیت کا بنیادی نقطہ نظر ہم سے باہر حقیقی معروضات کا اعتراف ہے، جن معروضات سے ہمارے خیالات "مطابقت رکھتے ہیں" یہ بنیادی صداقت جو عام طور پر تمام مادیت کے لیے صحیح ہے صرف روسی ماخ پرستوں کو نہیں

(1) Albert Levy la philosophie Feuerbach e son infuence sur la littterature allemande paris 1904)

معلوم ہے۔لیوی سلسلہ کلام جاری رکھتا ہے:

''دوسری طرف مارکس اس پر اظہار افسوس کرتے ہیں کہ مادیت نے سرگرم قوتوں'' (انسانی عمل)'' کی اہمیت کی قدر کرنا عینیت سے چھین لینا چاہیے تاکہ ان کا اتصال مادیت کے نظام میں کیا جاسکے۔لیکن ان سرگرم قوتوں کو حقیقی اور حسی کردار عطا کرنا بلاشبہ ضروری ہے جو انھیں عینیت نہیں دے سکتی۔لہٰذا مارکس کا خیال مندرجہ ذیل ہے: جس طرح ہمارے خیالات مطابقت رکھنے والے ہم سے باہر حقیقی معروضات ہیں اس طرح ہماری مظہری سرگرمی سے مطابقت رکھنے والی ہم سے باہر حقیقی سرگرمی ہے،اشیا کی سرگرمی۔ان معنوں میں انسانیت نہ صرف نظریاتی علم کے ذریعے بلکہ عملی سرگرمی کے ذریعے مطلق میں شریک ہوتی ہے۔اس طرح تمام انسانی سرگرمی احترام اور شرافت حاصل کرنے کی اجازت دیتی ہے۔چنانچہ انقلابی سرگرمی مابعد الطبیعیاتی اہمیت اختیار کرلیتی ہے''

البیروٹ لیوی پروفیسر ہے۔اور ایک سچا پروفیسر مادیت پسندوں کو مابعد الطبیعات پرست ہونے کی گالی دیے بغیر نہیں رہ سکتا۔پروفیسرانہ عینیت پرستوں،ہیوم اور کانٹ کے چیلوں کی نظر میں ہر قسم کی مادیت ''مابعد الطبیعیات'' ہے کیونکہ مظہر (شے ہمارے واسطے) کے پیچھے وہ ہم سے باہر حقیقت تلاش کرتی ہے۔لہٰذا لیوی جب یہ کہتا ہے مارکس کی رائے میں انسان کی ''مظہری سرگرمی'' سے ''اشیا کی سرگرمی'' مطابقت رکھتی ہے،یعنی انسانی عمل نہ صرف مظہری (ہیوم اور کانٹ کے خیال کے مطابق) بلکہ معروضی حقیقی اہمیت بھی رکھتا ہے تو وہ بنیادی طور پر صحیح ہے۔عمل کی کسوٹی کے معنی جیسا کہ ہم اسے تفصیل سے مناسب جگہ پر بتائیں گے ماخ اور مارکس کے یہاں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں''انسانیت مطلق میں شریک ہوتی ہے'' کا مطلب یہ ہے کہ انسانی علم مطلق سچائی کی عکاسی کرتا ہے۔ہمارے خیالات کی تصدیق کرکے انسانیت کا عمل اس کی توثیق کرتا ہے کہ ان خیالات میں کیا مطلق سچائی سے مطابقت رکھتا ہے۔پھر لیوی لکھتا ہے:

''اس نکتے پر پہنچ کر مارکس قدرتاً نقادوں کے اعتراضات سے دوچار ہوتے ہیں انہوں نے اشیائے بالذات کے وجود کو تسلیم کیا ہے جن کی ہمارا نظریہ انسانی تعبیر ہے۔وہ

اس عام اعتراض کو ٹال نہیں سکتا۔ آپ کے پاس تعبیر کی صحت کی کیا ضمانت ہے؟ آپ کے پاس کیا ثبوت ہے کہ انسانی دماغ آپ کو معروضی صداقت پیش کرتا ہے؟ اس اعتراض کا جواب مارکس اپنے دوسرے مقالے میں دیتے ہیں (صفحہ ۲۹۱)۔

قاری دیکھ سکتا ہے کہ لیوی ایک لمحے کے لیے بھی اس پر شبہ نہیں کرتا کہ مارکس اشیائے بالذات کو تسلیم کرتے ہیں!

"ماورائیت" یا اینگلس میں بازاروف کی "ترمیم"

لیکن اگر مارکسی بننے کے خواہشمند روسی ماخ پرستوں نے چالاکی سے اینگلس کے ایک انتہائی فیصلہ کن اور معین بیان کو ٹال دیا تو دوسرے بیان میں بالکل چیرنوف کی طرح "ترمیم" کردی۔ اقتباسات کے معنوں کی تخریب و تحریف کی تصحیح کرنے کا فریضہ خواہ کتنا ہی تکلیف دہ اور محنت طلب کیوں نہ ہو، اگر کوئی روسی ماخ پرستوں سے نمٹنا چاہتا ہے تو اس سے کنارہ کش نہیں ہو سکتا۔ یہ رہیں اینگلس میں بازاروف کی ترمیمیں۔ اپنے مضمون "تاریخی مادیت کے متعلق"(1) انگریز لاادریت پرستوں (ہیوم کی طرز فکر کے فلسفیوں) کے بارے میں یہ کہتے ہیں:

"ہمارے لاادریت پرست تسلیم کرتے ہیں کہ ہمارا تمام علم اس اطلاع پر مبنی ہوتا ہے جسے ہمارے حواس ہم کو عطا کرتے ہیں"۔

ہم اپنے ماخ پرستوں کی اطلاع کے لیے یہ بیان کردیں کہ لاادریت (ہیوم پرست) بھی احساسات سے شروع کرتا ہے اور علم کا کوئی دوسرا ذریعہ تسلیم نہیں کرتا "جدید اثباتیت" کے حامیوں کی اطلاع کے لیے یہ عرض کردیا جائے کہ لاادریت پرست خالص "اثباتیت پرست" ہے!

(1) میں نے اینگلس یہ مضمون اینگلس کی تصنیف "سوشلزم یوٹوپیائی اور سائنسی" کے انگریزی ایڈیشن کی تمہید ہے اور اس کا جرمن زبان میں ترجمہ خود انھوں نے رسالے Neue zeit (۹۳-۱۸۹۲ شمارہ ۱) کے لیے کیا تھا۔ اگر میں غلطی پر نہیں ہوں تو اس کا واحد ترجمہ مجموعہ مضامین "تاریخی" مادیت میں ملتا ہے جس سے بازاروف نے اپنی کتاب "مارکسزم کے فلسفے کے متعلق مطالعے میں نقل کیا ہے (صفحہ ۹۴)

"لیکن وہ (لاادریت پرست) کہتا ہے کہ یہ ہم کیسے جانتے ہیں کہ جن معروضات کو ہم حواس سے معلوم کرتے ہیں وہ ہمیں ان معروضات کی صحیح تصویر پیش کرتے ہیں؟ اور وہ ہمیں مطلع کرتا ہے کہ جب وہ معروضات یا ان کی خصوصیات کا ذکر کرتا ہے تو در حقیقت اس کی مراد ان معروضات یا خصوصیات سے نہیں ہوتی جن کے متعلق وہ یقین کے ساتھ کچھ بھی علم میں نہیں لا سکتا۔ اس کا مطلب محض ان تاثرات سے ہوتا ہے جو معروضات اور خصوصیات اس کے حواس میں پیدا کرتے ہیں"۔

اینگلس فلسفیانہ رجحانات کے دوراہے پر:

یہاں اینگلس فلسفیانہ رجحانات کی کن دوراہوں کا مقابلہ کر رہے ہیں؟ ایک راہ یہ ہے کہ حواس ہمیں اشیا کی ٹھیک ٹھیک شبیہیں دیتے ہیں، خود ان اشیا کو ہم جانتے ہیں، بیرونی دنیا ہمارے اعضائے حواس پر عمل کرتی ہے۔ یہ ہے مادیت جس سے لاادریت پرست اتفاق نہیں کرتا۔ تو پھر لاادریت پرست کی راہ کا جوہر کیا ہے؟ وہ یہ ہے کہ لاادریت پرست احساسات سے آگے نہیں بڑھتا، وہ مظاہر کے دنیاوی رخ پر رک جاتا ہے، احساسات کی حدود سے باہر کسی بھی شے کو 'یقین' کے ساتھ دیکھنے سے انکار کرتا ہے۔ ان اشیائے خود (یعنی اشیائے بالذات "معروضات بذات خود" جیسے کہ مادیت پسند کہتے تھے جن کی بیرکلے نے مخالفت کی) کے متعلق ہم یقین سے کچھ نہیں جان سکتے۔ اس طرح لاادریت پرست صاف صاف اصرار کرتا ہے لہٰذا اس بحث میں جس کا ذکر اینگلس کر رہے ہیں مادیت پسند اشیائے بالذات کے وجود ان کے ادراک کے امکان کا اقرار کرتا۔ لاادریت پرست اشیائے بالذات کے خیال تک کو تسلیم نہیں کرتا ہے لاادریت پرست اشیائے بالذات کے خیال تک کو تسلیم نہیں کرتا اور اصرار کرتا ہے کہ ہم ان کے متعلق یقین سے کچھ معلوم نہیں کر سکتے۔

یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ ماخ کے رویے سے لاادریت پرست کا رویہ کس طرح مختلف ہے، جیسا کہ اینگلس نے بیان کیا ہے؟ "نئی" اصطلاح "عنصر" کے لحاظ سے؟ لیکن یہ ماننا سراسر بچکانہ بات ہوگی کہ لغت فلسفیانہ راہ کو بدل سکتی ہے اور اگر احساسات کو "عناصر"

کہا جائے تو وہ احساسات نہیں رہتے!یا" نئے" خیال میں فرق موجود ہے کہ یہی عناصر ایک رابطے میں طبیعی اور دوسرے رابطے میں نفسیاتی پر مشتمل ہیں؟ لیکن کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ اینگلس کا لاادریت پرست بھی "اشیائے خود" کی جگہ "تاثرات" استعمال کرتا ہے؟ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جوہر کے لحاظ سے لاادریت پرست طبیعی اور نفسیاتی "تاثرات" میں فرق کرتا ہے! یہاں پھر فرق سو فیصدی اصطلاحات کا ہے۔ جب ماخ یہ کہتا ہے کہ اجسام احساسات کے مجموعے ہیں تو وہ بیرکلے پرست ہے، جب ماخ اپنے آپ کو "صحیح کرتا" اور کہتا ہے کہ "عناصر" (احساسات) ایک رابطے میں طبیعی اور دوسرے رابطے میں نفسیاتی ہو سکتے ہیں تو ماخ لاادریت پرست، ہیوم پرست ہو جاتا ہے۔ ماخ اپنے فلسفے کی دو راہوں سے آگے نہیں جاتا۔ اور اس الجھے ہوئے دماغ کی بات پر اعتبار کرنا اور یہ یقین کرنا کہ وہ مادیت اور عینیت دونوں سے واقعی "ماورا" ہو گیا ہے انتہائی سادہ لوحی ہے۔

فلسفیانہ افکار میں اینگلس کا تنقیدی جوہر:

اینگلس اپنے بیان میں جان بوجھ کر کسی کا نام نہیں لیتے اور وہ ہیوم ازم کے انفرادی نمائندوں کو نہیں (پیشہ ور فلسفی اس پر بے حد مائل ہوتے ہیں کہ اصطلاح یا دلیل کی بدولت جو معمولی تبدیلیاں ہوتی ہیں انھیں اصلی نظام کہا جائے) بلکہ ہیوم کی پوری راہ کی تنقید کرتے ہیں۔ اینگلس جزئیات کی نہیں جوہر کی تنقید کرتے ہیں وہ اس بنیاد کا جائزہ لیتے ہیں وہ اس بنیاد کا جائزہ لیتے ہیں جس سے متعلق تمام ہیوم پرست مادیت سے انحراف کرتے ہیں اس لیے ان کی تنقید مل، ہکسلے اور ماخ یکساں طور پر سب کو محیط کرتی ہے خواہ ہم (اسٹوارٹ مل کے ساتھ) یہ کہیں کہ مادہ احساسات کا مستقل امکان ہے یا (ارنسٹ ماخ کے ساتھ) یہ کہیں کہ مادہ "عناصر" احساسات کے کم و بیش مستحکم مجموعوں کا نام ہے۔ ہم لاادریت یا ہیوم ازم کے حدود کے اندر رہتے ہیں دونوں نقطہ ہائے نظر کا یا زیادہ صحیح دونوں ضابطوں کا لاادریت پر اینگلس کا بیان احاطہ کرتا ہے: لاادریت پرست احساسات سے آگے نہیں بڑھتا اور دعویٰ کرتا ہے کہ وہ ان کے سرچشمے کے متعلق، ان کی ابتدا وغیرہ کے متعلق یقین کے ساتھ کچھ نہیں جان سکتا۔ اگر ماخ اسٹوارٹ مل سے اپنے اختلاف کو بڑی اہمیت

دیتا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ مارخ اینگلس کی کردار نگاری کے مطابق ایک عام پروفیسر ہے ہاے حضرات، آپ نے بنیادی ناقص نقطۂ نظر کو خیر آباد کہنے کے بجائے چھوٹی موٹی تصحیح کر کے، اصطلاحات کو بدل کر بس ایک جوں ہی ماری ہے

اور مادیت پسند اینگلس مندرجہ بالا دلائل کو کس طرح غلط ثابت کرتے ہیں مضمون کی ابتدا میں وہ صاف صاف اور نمایاں طور پر اپنی مادیت کا مقابلہ لاادریت سے کرتے ہیں۔

"یہ اس قسم کا طریقہ استدلال ہے جسے محض مناظرے کی مدد سے شکست نہیں دی جاسکتی۔ لیکن عمل مناظرے سے پہلے ہی موجود ہوتا ہے۔ ابتدا میں عمل ہی تھا۔ اور انسان کے عمل نے انسان کی جدت طرازی کی ایجاد کردہ دقت کو بہت پہلے ہی حل کر لیا تھا۔ مٹھائی کے ذائقے کا ثبوت اس کے کھانے میں ہے جوں ہی ہم ان اشیا کی خاصیتوں کے مطابق جن کا ہم ان میں ادراک کرتے ہیں، انھیں استعمال کرتے ہیں اسی لمحے سے ہم اپنے حسی مدرکات کی صحت یا غلطی کی عملی اور یقینی آزمائش کرنے لگتے ہیں۔ اگر یہ مدرکات غلط ہیں تو ان اشیا کے مناسب استعمال کے بارے میں ہمارا اندازہ بھی یقیناً غلط ہوگا اور ہماری کوششیں رائگاں جائیں گی۔ لیکن اگر ہم اپنے مقصد کے حصول میں کامیاب ہیں، اگر ہم دیکھتے ہیں کہ کسی شے اور اس کے بارے میں ہمارے تصور میں مطابقت ہے اور جس مقصد کے لیے ہم اسے استعمال کرنا چاہتے ہیں وہ اس کے لیے موزوں ہے، تو یہ اس کا قطعی اور مثبت ثبوت ہے کہ اس شے کے اور اس کی خاصیتوں کے متعلق ہمارے جو حسی مدرکات تھے وہ ان حدود کے اندر خارجی حقیقت سے ہم آہنگ ہیں"۔

اس طرح مادیت کا نظریہ معروضات کے ہمارے دماغ میں انعکاس کا نظریہ بالکل وضاحت سے پیش کیا گیا ہے: اشیا کا وجود ہم سے باہر ہے۔ ہماری مدرکات اور خیالات ان کی شبیہیں ہیں۔ عمل ان شبیہوں کی تصدیق کرتا ہے اور صحیح اور غلط شبیہوں میں امتیاز کرتا ہے لیکن ہمیں اینگلس کا مزید مطالعہ کرنا چاہیے (بازاروف نے اس نکتے پر اینگلس کا اقتباس ختم کر دیا ہے یا پلیخانوف کا کیونکہ وہ بذات خود اینگلس سے بحث کرنا نہیں چاہتا)

"اور جب ہم ناکامی سے دوچار ہوتے ہیں تو عموماً ہمیں اس سبب کو تلاش کرنے میں

دیر نہیں لگتی جس نے ہمیں ناکامی کا منہ دکھایا۔ ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ حسی مدرکہ جس پر ہم نے عمل کیا تھا وہ یا تو نامکمل اور سطحی تھی، یا پھر جس پر ہم نے عمل کیا تھا وہ یا تو نامکمل اور سطحی تھی یا پھر اسے بعض دوسرے حسی مدرکات کے نتائج کے ساتھ ناموزوں طریقے سے ملایا گیا تھا یعنی جسے ہم ناقص استدلال کہتے ہیں جب تک ہم اپنے حواس کی صحیح تربیت اور ان کے صحیح استعمال کی طرف توجہ دیتے ہیں اور اپنے عمل کو ان حدود کے اندر رکھنے کی کوشش کرتے ہیں جو صحیح اور مناسب طور پر حاصل اور استعمال کردہ مدرکات پر مبنی ہیں اس وقت تک ہمارے عمل کے نتیجے سے ثابت ہوتا کہ ہماری مدرکات ادراک کی ہوئی اشیا کی معروضی فطرت سے مطابقت رکھتی ہیں آج تک تو کبھی ایک بار بھی ہمیں اس نتیجے پر پہنچنے کی ضرورت پیش نہیں آئی کہ ہماری سائنسی طور کنٹرول ہونے والی حسی مدرکات ہمارے ذہنوں میں خارجی دنیا کے متعلق ایسے تصورات پیدا کرتی ہیں جو فطرتاً حقیقت سے مطابقت نہیں رکھتے یا یہ کہ خارجی دنیا اور اس کے متعلق ہمارے حسی مدرکات کے درمیان ایک خلقی عدم مطابقت ہے۔

لیکن اسی وقت نوکانٹی لاادریت آتے ہیں اور کہتے ہیں۔ (۱)

نوکانٹیوں کے دلائل کا جائزہ ہم آئندہ لیں گے۔ یہاں ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جو شخص اس موضوع سے تھوڑا بہت بھی واقف ہے، یا اس پر توجہ دی ہے یہ سمجھنے سے قاصر نہیں رہ سکتا کہ یہاں اینگلس اسی مادیت کی تشریح کر رہے ہیں جس کے خلاف ماخ پرست ہمیشہ اور ہر قدم پر جدوجہد کرتے رہے ہیں اب ان کی طریقوں کو ملاحظہ کیجیے جن کے ذریعے بازاروف اینگلس میں ترمیم کرتا ہے۔

اقتباس کے اس حصے کے سلسلے میں جو ہم پیش کر چکے ہیں بازاروف لکھتا ہے "یہاں دراصل اینگلس کانٹ کی عینیت پر حملہ کر رہا ہے"۔

بازاروف کا خلط مبحث

یہ صحیح نہیں ہے۔ بازاروف باتوں کو خلط ملط کر رہا ہے۔ اس حصے میں جسے اس نے نقل کیا ہے اور جسے ہم نے پورا کا پورا نقل کیا ہے کانٹ پرستی یا عینیت کے متعلق ایک لفظ تک

(۱) اینگلس "سوشلزم: یوٹوپیائی اور سائنسی" کے ۱۸۹۲ء کے انگریزی ایڈیشن کی خاص تمہید (ایڈیٹر)

نہیں ہے۔ اگر بازاروف نے اینگلس کا پورا مضمون واقعی پڑھا ہوتا تو وہ یہ دیکھے بغیر نہیں رہ سکتا تھا کہ اینگلس تو کانٹ پرستی کی، کانٹ کی پوری لائن کی بات صرف دوسرے پیرے میں کرتا ہے جہاں ہم نے اپنا اقتباس چھوڑا ہے اور اگر بازاروف اپنے نقل کیے ہوئے حصے کو توجہ سے پڑھتا اور اس پر غور و خوض کرتا تو وہ یہ دیکھے بغیر نہیں رہ سکتا تھا کہ لا ادریت پرست کے دلائل میں جنھیں یہاں اینگلس نے غلط ثابت کیا ہے عینیت یا کانٹ پرستی کا شائبہ تک نہ تھا وجہ یہ ہے کہ عینیت کی ابتدا صرف اس وقت ہوتی ہے جب فلسفی کہتا ہے کہ اشیا ہمارے احساسات ہیں کانٹ پرستی وہاں سے شروع ہوتی ہے جب فلسفی کہتا ہے کہ شے بالذات کا وجود ہے لیکن وہ ناقابل ادراک ہے۔ بازاروف کانٹ پرستی اور ہیوم ازم کو خلط ملط کر رہا ہے اور وہ یہ خلط ملط اس لیے کرتا ہے کہ خود ماخ پرست فرقے کا نیم بیرکلے پرست نیم ہیوم پرست ہے۔ وہ کانٹ پرستی کی ہیومی اور مادیت پسندانہ مخالفت میں امتیاز کو نہیں سمجھتا (ذیل میں ہم اس پر تفصیل سے روشنی ڈالیں گے)۔

بازاروف کا سلسلہ خیال جاری رہتا ہے "لیکن افسوس ہے کہ ان کیا اینگلس کی) "دلیل کا رخ پلیخانوف کے فلسفے کے اتنا ہی خلاف ہے جتنی وہ کانٹ کے فلسفے کے خلاف ہے۔ کٹر پلیخانوف کے مکتب میں جیسا کہ بوگدانوف اشارہ کر چکا ہے، شعور کے بارے میں مہلک غلط فہمی ہے۔ تمام عینیت پرستوں کی طرح پلیخانوف بھی یہ سمجھتے ہیں کہ ہر چیز جس کا حواس سے علم ہوتا ہے یعنی مدرک ہے، داخلی ہے، صرف وہاں سے ابتدا کرنا جو حقیقی طور پر موجود ہے ہمہ انانیت ہے حقیقی وجود ہر اس چیز کی حدود سے باہر مل سکتا ہے جو براہ راست موجود ہے"۔

ماخ پرستوں اور سریانیت کے مقلدوں کی پیچیدگیاں اور الجھنیں:

یہ بالکل چیرنوف کے مزاج اور ان کی اس یقین دہانی کے مطابق ہے کہ لیب کنیخت سچا روسی نرودنک تھا!! اگر پلیخانوف عینیت پرست ہیں جنھوں نے اینگلس سے غداری کی تو پھر ایسا کیوں ہے کہ آپ جو اینگلس کے نام نہاد ماننے والے ہیں مادیت پسند نہیں ہیں؟ رفیق بازاروف، یہ کم بخت باطلیت کے سوا اور کچھ نہیں ہے! ماخ کے اسلوب "براہ راست

موجود" کی مدد سے آپ لاادریت، عینیت اور مادیت میں فرق کو خلط ملط کرنے لگتے ہیں آپ کو محسوس کرنا چاہیے کہ ایسے فقرے جیسے "براہ راست موجود" اور "حقیقی طور پر موجود" ماخ پرستوں' سریانیت کے مقلدوں اور فلسفے میں دوسرے رجعت پرستوں کی الجھن کی مثال ہیں۔ یہ ایک ایسا نقاب ہے جسے اوڑھ کر لاادریت پرست (اور ماخ کے معاملے میں عینیت پرست بھی) اپنے آپ کو مادیت پسند ظاہر کر سکتا ہے مادیت پسند کے لیے "حقیقی طور پر موجود" بیرونی دنیا ہے جس کی شبیہہ ہمارے احساس ہیں عینیت پرست کے لیے "حقیقی طور پر موجود" احساس ہے اور بیرونی دنیا کو "احساسات کا مجموعہ" کہا جاتا ہے ۔لاادریت پرست کے خیال میں "براہ راست موجود" بھی احساس ہے لیکن لاادریت پرست بیرونی دنیا کی حقیقت کے مادی اعتراف تک یا ہمارے احساس کی طرح دنیا کے عینیت پرست اعتراف تک نہیں پہنچتا۔ اس لیے آپ کا یہ بیان کہ "حقیقی ہستی، (چلپنا نوف کے مطابق) "ہر اس چیز کی حدود سے باہر مل سکتی ہے جو براہ راست موجود ہیں" سراسر لغویت ہے، اس کا ناگزیر سرچشمہ آپ کا ماخی رویہ ہے۔ آپ کو ہر رویہ اختیار کرنے کا پورا حق ہے جس میں ماخ پرست رویہ بھی شامل ہے لیکن اینگلس کی جانب سے بولنے کی ذمہ داری لینے کے بعد آپ کو ان کے بارے میں غلط بیانی کا حق نہیں ہے۔ اینگلس کے الفاظ سے یہ بالکل واضح ہے کہ مادیت پسندوں کے خیال میں حقیقی ہستی حسی مدرکات، انسان کے تاثرات اور خیالات کی حدود کے باہر ہے اور لاادریت پرست کے تاثرات اور خیالات کی حدود کے باہر جانا ناممکن ہے۔ بازاروف ماخ، اویناریوس اور شوپے پر یقین لے آیا جب اس نے کہا کہ "براہ راست" (یا حقیقی) طور پر موجود ادراک کرنے والے 'انا' کو مشہور "اٹوٹ" باہمی رابطے میں مدرکہ ماحول سے جوڑتا ہے اور بازاروف چپکے سے مادیت پسند اینگلس سے یہ لغویت منسوب کر دیتا ہے!

"ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو حصہ اوپر نقل کیا گیا ہے اسے اینگلس نے جان بوجھ کر انتہائی آسان اور قابل فہم زبان میں لکھا تا کہ یہ عینیت پرست غلط فہمی دور ہو جائے"۔

بازاروف بلاوجہ اویناریوس کا شاگرد نہیں ہے! اس کی بالطیف جاری رہتی ہے:

عینیت کے خلاف لڑنے کی آڑ میں (جس کے متعلق اینگلس نے یہاں کوئی ذکر نہیں کیا) وہ چوری سے عینیت پرست "باہمی رابطہ" لے آتا ہے رفیق بازاروف یہ کچھ رفیق بازاروف، یہ کچھ برا نہیں!

"لاادریت پرست پوچھتا ہے، ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ ہمارے "داخلی" احساسات اشیا کی صحیح تصویر کشی کرتے ہیں؟ رفیق بازاروف آپ چیزوں کو خلط ملط کر رہے ہیں! "داخلی" احساسات کی بات خود اینگلس نہیں کرتے اور نہ اپنے مخالف لاادریت پرست سے اسے منسوب کرتے ہیں۔ احساسات صرف انسانی یعنی "داخلی" احساسات ہوتے ہیں کیونکہ ہم بھتنے کے نہیں بلکہ انسان کے نقطہ نظر سے بات کر رہے ہیں۔ آپ پھر ماخ ازم کو اینگلس سے منسوب کر رہے ہیں یعنی یہ کہ لاادریت پرست حواس یا زیادہ صحیح طور پر احساسات کو صرف داخلی خیال کرتا ہے۔ (لاادریت پرست ایسا خیال نہیں کرتا!) اور اوینار یوس اور میں نے معروض کو فاعل کے ساتھ ایک اٹوٹ رشتے سے "مربوط" کر دیا ہے۔ رفیق بازاروف یہ کوئی برا نہیں! "لیکن آپ کسے صحیح کہتے ہیں؟ اینگلس پھر پوچھتے ہیں۔ "وہ صحیح ہے جس کی تصدیق ہمارے عمل سے ہو اور چنانچہ ہماری حسی مدرکات کی تصدیق تجربے سے ہوتی ہے اس لیے وہ داخلی نہیں ہیں، یعنی خود مختار یا فریب خیال بلکہ بذات خود صحیح اور حقیقی ہیں"۔

رفیق بازاروف آپ چیزوں کو خلط ملط کر رہے ہیں! آپ نے ہمارے احساسات، تصورات خیالات سے باہر اشیا کے وجود کے سوال کی جگہ "خود ان اشیا" کی بابت ہمارے خیالات کے صحیح ہونے کے سوال کو دے دی ہے یا زیادہ ٹھیک یہ ہوگا آپ اول الذکر سوال کے سامنے آخر الذکر سوال کو حائل کر رہے ہیں۔ لیکن اینگلس واضح طور پر اور صاف صاف کہتے ہیں کہ جو بات انہیں لاادریت پرست سے ممیز کرتی ہے وہ نہ صرف یہ ہے کہ ہماری شبیہوں کی صحت پر لاادریت پرست کو شبہ ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ آیا ہم خود ان اشیا کی بات کر سکتے ہیں، آیا ان کے وجود کا ہمیں "صحیح" علم ہو سکتا ہے اس پر بھی لاادریت پرست کو شبہ ہے۔ بازاروف نے یہ شعبدہ بازی کیوں اختیار کی؟ تا کہ مادیت کے لیے (اور اینگلس

کے لیے بحیثیت ایک مادیت پسند کے) بنیادی سوال کو مبہم کیا جائے، اسے الجھایا جائے، ہمارے دماغ سے باہر اشیا کے وجود کا سوال جو ہمارے اعضائے حواس پر عمل کر کے احساسات پیدا کرتی ہیں۔ اس سوال کا مثبت میں جواب دیے بغیر مادیت پسند ہونا ناممکن ہے۔ لیکن ہمارے حواس جو شبیہیں پیش کرتے ہیں ان کی صحت کی کسوٹی کے سوال پر مختلف خیالات کے باوجود مادیت پسند ہونا ممکن ہے۔

ایک بار پھر بازاروف چیزوں کو خلط ملط کرتا ہے جب وہ لاادریت پرست اختلاف کے سلسلے میں یہ جاہلانہ اظہار اینگلس سے منسوب کرتا ہے کہ ہماری حسی مدرکات کی تصدیق "تجربے" سے ہوتی ہے۔ یہاں اینگلس نے یہ لفظ استعمال نہیں کیا اور نہ کر سکتے تھے کیونکہ وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ عینیت پرست بیرکلے، لاادریت پرست ہیوم اور مادیت پسند دیدیروسب نے لفظ تجربہ استعمال کیا ہے۔

"ان حدود کے اندر جن میں ہم عمل میں معروضات سے نمٹتے ہیں تو معروض اور اس کی خصوصیات کے ہمارے تصورات ہم سے باہر وجود رکھنے والی حقیقت سے منطبق ہوتے ہیں۔ "منطبق ہوتے ہیں، کا مطلب یہ ہے کہ معین حدود میں حسی مدرکہ حقیقت ہے (خط کشیدہ بازاروف کا ہے) جس کا وجود ہم سے باہر ہے"

تحریر کا آخری حصہ تو لاجواب ہے! اینگلس کی ضیافت ماخی انداز میں کی گئی اور چٹنی بھی ماخ پرست ہے۔ لائق باورچیو، احتیاط برتو، کہیں تمہارا دم نہ گھٹ جائے!

ماخ ازم کی بنیادی حماقت:

"حسی مدرکہ حقیقت ہے جس کا وجود ہم سے باہر ہے"!! یہی ہے ماخ ازم کی بنیادی حماقت، بنیادی الجھاؤ اور فریب۔ اسی سرچشمے سے اس فلسفے کے باقی سب چوں چوں کے مربے بنتے ہیں، جن کی وجہ سے ماخ اور اویناریوس کو کٹر رجعت پرستوں، پادریوں کی دینی داستانوں کے واعظوں، سریانیت کے مقلدوں نے بغلگیر کیا ہے۔ بازاروف نے خواہ کتنی ہی عیاری سے کام لینے کی کوشش کی، چالاکی کے ساتھ نازک نکات سے گریز کیا لیکن آخر میں اسے ہتھیار ڈالنے پڑے اور ماخ پرست کا سچا کردار ظاہر کر دیا! یہ کہنا کہ "حسی

مدرکہ حقیقت ہے جس کا وجود ہم سے باہر ہے" ہیوم ازم یا یہاں تک کہ بیر کلے ازم کی طرف لوٹتا ہے، جو اپنے آپ کو "باہمی رابطے" کے کہرے سے دھندلا کرتا ہے۔ رفیق بازاروف یہ یا تو عینیت پرستانہ جھوٹ ہے یا لا ادریت پرست کی تخمین سازی کیونکہ حسی مدرکہ حقیقت نہیں ہے جس کا وجود ہم سے باہر ہے۔ وہ محض حقیقت کی شبیہ ہے۔ کیا آپ مبہم روسی لفظ Sovpadat (منطبق ہونے) سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کر رہے ہیں؟ کیا آپ سیدھے سادے قاری کو یہ یقین دلانے کی کوشش کر رہے ہیں کہ "منطبق ہونے" کا یہاں مطلب "مماثل" ہے نہ کہ "مطابقت رکھنا"؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ اینگلس کو ماخ کے رنگ میں غلط پیش کرنے کی بنیاد ایک با معنی اقتباس کی تحریف کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

اصل جرمن کو لیں۔ اس میں آپ کو Stimmenmit الفاظ ملیں گے جن کے معنی ہیں مطابقت رکھنا "ہم آواز ہونا" آخر الذکر ترجمہ لفظی ہے کیونکہ Stimme کے معنی آواز ہیں۔ Stimmen mit الفاظ کا مطلب "مماثل" کے معنوں میں "منطبق ہونا" نہیں ہو سکتا۔ ایسے قاری پر بھی جو جرمن زبان نہیں جانتا اور اینگلس کو ذرا توجہ سے پڑھتا ہے یہ بات بالکل واضح ہے، غیر واضح ہو بھی نہیں سکتی، کیونکہ اینگلس اپنی پوری دلیل میں "حسی مدرکہ" کی اصطلاح کو ہم سے باہر وجود رکھنے والی حقیقت کی شبیہ کی طرح پیش کرتے ہیں۔ اس لیے "منطبق ہونا" لفظ روسی زبان میں صرف "مطابقت" "موافقت" کے معنی میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اینگلس سے یہ خیال منسوب کرنا کہ "حسی مدرکہ حقیقت ہے جس کا وجود ہم سے باہر ہے" ماخ پرست مسخ بیانی کا ایسا گوہر آبدار ہے، لا ادریت اور عینیت کو مادیت کے نام سے پیش کرنے کی ایسی علانیہ کوشش ہے کہ ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بازاروف نے تمام ریکارڈ توڑ دیے ہیں

سوال کیا جا سکتا ہے کہ ایسے لوگ جن کا پختہ دماغ اور اچھی یادداشت ہے کیسے یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ "حسی مدرکہ (کن حدود میں یہ اہم نہیں) حقیقت ہے جس کا وجود ہم سے باہر ہے" زمین حقیقت ہے جس کا وجود ہم سے باہر ہے۔ وہ نہ تو ہمارے حسی مدرکہ سے منطبق ہو سکتی (بعینہ وہی معنی میں) نہ اس کے ساتھ اٹوٹ باہمی رابطے میں، نہ "عناصر کا

مجموعہ" ہو سکتی جو دوسرے ربط میں احساس سے مطابقت رکھتے ہیں۔ کیونکہ زمین اس وقت بھی موجود تھی جب اس پر انسان، اعضائے حواس یا بلند تر شکل میں منظم مادہ نہیں تھا جس میں احساس رکھنے کی خصوصیت کسی طرح بھی واضح طور پر دکھائی دیتی ہے۔

نکتہ یہی ہے کہ "باہمی رابطے" "دروں اندازی" اور نئے دریافت شدہ عالمی عناصر کے پیچ در پیچ نظریوں کا مقصد اس عینیت پرستانہ حماقت پر پردہ ڈالنا ہے۔ بازاروف کا ضابطہ جو اس نے لاپروائی اور بے احتیاطی سے پیش کیا، اس لحاظ سے بہت خوب ہے کہ وہ صریحاً اس صریح حماقت کو عیاں کرتا ہے جو بقراطی نام نہاد سائنسی پروفیسرانہ بے سروپا باتوں کے ڈھیر کو کھود کر دریافت کی جاتی ہے۔

رفیق بازاروف، آپ کی تعریف کرنا پڑتی ہے! ہم آپ کی زندگی ہی میں آپ کی یادگار کھڑی کریں گے۔! اس کے ایک طرف آپ کا دعویٰ ہوگا اور دوسری طرف یہ: "اس روسی ماخ پرست کے لیے جس نے روسی مارکسیوں کے درمیان ماخ ازم کی قبر کھودی"۔

بازاروف کے اقتباسات کا ناقدانہ تجزیہ:

اوپر بازاروف کا جو اقتباس پیش کیا گیا ہے ہم اس کے دو نکات سے علیحدہ بحث کریں گے یعنی لاادریت پرستوں (جن میں ماخ پرست بھی شامل ہیں) اور مادیت پسندوں کی عمل کی کسوٹی اور انعکاس (یا شبیہوں) کے نظریے اور اشاروں (یا تصویری زبان) کے نظریے میں فرق۔ فی الحال ہم بازاروف کی مزید عبارت نقل کرتے ہیں:

"لیکن ان حدود کے آگے کیا ہے؟ اس کے بارے میں اینگلس ایک لفظ بھی نہیں کہتے۔ وہ کہیں بھی 'ماورائیت' مدرکہ دنیا کی حدود سے آگے بڑھنے کی خواہش ظاہر نہیں کرتے جو پلیخانوف کے نظریہ علم کی بنیاد ہے"۔

کن حدود کے آگے گئے کیا اس کا مطلب ماخ اور اویناریوس کے اس "باہمی رابطے" کی حدود ہیں جو بظاہر اٹوٹ طور پر انا، کو ماحول سے، فاعل کو معروض سے جذب کر دیتا ہے؟ بازاروف کا سوال ہی بے معنی ہے۔ اگر اس نے سوال کو معقول طریقے سے پیش کیا ہوتا تو وہ وضاحت سے دیکھ لیتا کہ بیرونی دنیا انسان کے احساسات، مدرکات اور خیالات کی"

حدود سے باہر" ہے۔ لیکن لفظ " ماورائیت" بازاروف کی غمازی کرتا ہے۔ مظہر اور شے بالذات کے درمیان اصولی طور پر ایک حد کھڑی کرنا خاص کر کانٹ اور ہیوم کی " چال" ہے۔ مظہر سے، یا اگر آپ کو پسند ہے تو ہمارے احساس، مدرکہ وغیرہ سے ہم سے باہر موجود شے تک گزرنا ماورائیت ہے۔ کانٹ کہتا ہے اور یہ ماورائیت علم کے لیے نہیں عقیدے کے لیے قابل اجازت نہیں۔ ہیوم کے حامیوں کی طرح کانٹ کے ماننے والے بھی مادیت پسندوں کو ماورائی حقیقت پسند، " مابعد الطبیعیاتی " کہتے ہیں جو ایک خطے سے دوسرے بنیادی طور پر مختلف خطے تک بے قاعدہ عبور (لاطینی زبان میں Transcensus) کرتے ہیں۔ فلسفے کے جدید پروفیسروں (جن میں سے چند ہی نام وورد شلیوف چیرنوف نے لیے ہیں) کی تصنیف میں، جو کانٹ اور ہیوم کی رجعت پرست راہ پر چلتے ہیں، آپ کو یہ الزام کہ مادیت " مابعد الطبیعیاتی " "اور" ماورائی " ہے بے شمار بار اور ہزاروں سروں میں ملیں گے۔ بازاروف نے ان ہی رجعت پرست پروفیسروں سے لفظ اور فکر کی راہ دونوں کو مستعار کیا ہے اور وہ " جدید اثباتیت " کے نام پر انہیں پھریرے کی طرح ہلا رہا ہے! لیکن اصل بات یہ ہے کہ " ماورائیت " کا خیال ہی، یعنی مظہر اور شے بالذات کے درمیان اصولی حد لا ادریت پرستوں (جن میں ہیوم اور کانٹ کے ماننے والے بھی شامل ہیں) اور عینیت پرستوں کا لغو خیال ہے۔ ہم اس کی تشریح اینگلس کی آلیزرین کی مثال کے سلسلے میں کر چکے ہیں اور ایک بار پھر فائر باخ اور اوسیف دیتس گین کے الفاظ میں وضاحت کریں گے۔ لیکن پہلے ہم اینگلس میں بازاروف کی " ترمیم " سے نمٹ لیں:

بازاروف کی ترمیم پر اینگلس کا علمی محاکمہ:

" قاطع ڈیورنگ ' میں ایک جگہ اینگلس لکھتے ہیں کہ حسی دنیا سے باہر ' ہستی ' ایک Offdne Frage ہے یعنی ایک ایسا سوال جس کے جواب کے لیے، یہاں تک کہ اس کے پوچھنے کے لیے ہمارے پاس معلومات نہیں ہیں۔"

بازاروف جرمن ماخ پرست فریڈرک ایڈلر کی دلیل دہرا رہا ہے۔ یہ آخری مثال غالباً اس " حسی مدرکہ " سے بھی بدتر ہے جو " ہم سے باہر موجود حقیقت ہے "۔

"قاطع ڈیوہنگ" میں اینگلس لکھتے ہیں:

"کائنات کی وحدت اس کی ہستی پر مشتمل نہیں ہے، اگرچہ اس کی ہستی اس کی وحدت کی لازمی شرط ہے، کیونکہ سب سے پہلے اسے موجود ہونا چاہیے قبل اس کے کہ وہ واحد ہو۔ ہستی واقعی ہمیشہ ایک کھلا سوال ہے (offene Frage)، اس نقطے کے آگے جہاں ہمارے مشاہدے کا میدان ختم ہوتا ہے۔ دنیا کی حقیقی وحدت اس کے مادی ہونے پر مشتمل ہے۔ یہ چند شعبدہ گری کے فقروں سے نہیں بلکہ فلسفے اور فطری سائنس کے طویل اور دشوار ارتقا سے ثابت ہوتا ہے"۔

ہمارے باورچی نے جو نیا ملغوبہ بنایا ہے اسے ملاحظہ کیجیے۔ اینگلس اس نقطے کے آگے ہستی کی بات کر رہے ہیں جہاں ہمارے مشاہدے کا میدان ختم ہوتا ہے، مثال کے طور پر مریخ پر انسانوں کا وجود وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ ایسی ہستی واقعی ایک کھلا سوال ہے۔ لیکن بازاروف گویا کہ پورا اقتباس دینے سے جان بوجھ کر گریز کر رہا ہو، اینگلس کا مطلب اپنی زبان میں بیان کرتا ہے، یہ کہہ کر کہ "ہستی کا حسی دنیا کے میدان سے باہر ہونا" ایک کھلا سوال ہے! یہ سراسر لغویت ہے اور اینگلس سے فلسفے کے ان پروفیسروں کے خیالات کو منسوب کرتا ہے جن پر بازاروف ایمان رکھتا ہے۔ ان ہی پروفیسروں کو ڈیٹس گین نے بجا طور پر کلیسائیت اور عقیدہ پرستی کے موقع شناس خادم کہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عقیدہ پرستی دعویٰ کرتی ہے کہ "حسی دنیا کے میدان کے باہر" کوئی شے وجود رکھتی ہے۔ فطری سائنس سے متفق ہو کر مادیت پسند اس سے پرزور طریقے سے انکار کرتے ہیں۔ درمیانہ رویہ ان پروفیسروں، کانٹ پرستوں اور ہیوم پرستوں (مع ماخ پرست) وغیرہ کا ہے جنھوں نے "صداقت کو مادیت اور عینیت سے باہر پایا ہے" اور جو یہ کہہ کر "سمجھوتہ" کرتے ہیں: یہ کھلا سوال ہے۔ اگر اینگلس نے اس قسم کی کوئی بات کہی ہوتی تو اپنے آپ کو مارکسی کہنا شرم اور ذلت کی بات ہوتی۔

لیکن بس! بازاروف کا نصف صفحے کا اقتباس اتنا مکمل الجھاؤ پیش کرتا ہے کہ ہم جو کچھ کہہ چکے ہیں اس پر قناعت کریں گے اور ماخ پرستانہ خیال کی متلون مزاجی بحث کو یہاں ختم

کریں گے۔

شے بالذات کے متعلق فائرباخ اور ڈیٹس گین کا خیال:

یہ دکھانے کے لیے کہ ہمارے ماخ پرستوں کا یہ دعویٰ کتنا احمقانہ ہے کہ مادیت پسند مارکس اور اینگلس نے اشیاءئے بالذات (یعنی ہمارے حواس، مدرکات وغیرہ کے باہر اشیا) کے وجود سے انکار کیا اور ان کے ادراک کے امکان سے بھی، یہ کہ مظہر اور شے بالذات کے درمیان بنیادی حد کے وجود کو تسلیم کیا، ہم یہاں فائرباخ کے چند اور اقتباسات نقل کرتے ہیں۔ ہمارے ماخ پرستوں کی ساری مصیبت یہ ہے کہ وہ جدلیاتی مادیت کے متعلق رجعت پرست پروفیسروں کے الفاظ کو، جدلیات یا مادیت کو جانے بغیر طوطے کی طرح دھرانے لگتے ہیں۔

فائرباخ کہتا ہے "جدید فلسفیانہ روحانیت جو اپنے آپ کو عینیت کہتی ہے مادیت کے خلاف یہ جاہ کن اعتراض کرتی ہے کہ وہ اذعانیت ہے، یعنی تسلیم شدہ معروضی صداقت کی طرح حسی دنیا سے ابتدا کرتی ہے، اس صداقت کو کائنات بالذات سمجھتی ہے جو ہمارے بغیر وجود رکھتی ہے، حالانکہ حقیقت میں کائنات صرف ذہن کی پیداوار ہے۔" (Samtliche werke X . Band 1866 s185)۔

یہ کافی واضح ہے۔ کائنات بالذات کائنات ہے جو ہمارے بغیر وجود رکھتی ہے۔ فائرباخ کی یہ مادیت، سترہویں صدی کی مادیت کی طرح جس کی بیر کلے نے تردید کی تھی، اس اعتراف پر مشتمل تھی کہ "معروضات بذات خود" ہمارے دماغ سے باہر وجود رکھتے ہیں فائرباخ کا "بذات خود" یا "بالذات" کانٹ کے "بالذات" کے برعکس ہے۔ ہم فائرباخ کا وہ اقتباس یاد کریں جو اوپر نقل کیا گیا ہے جہاں وہ کانٹ کی اس لیے خبر لیتا ہے کہ اس کے خیال میں "شے بالذات" "حقیقت کے تجرید" ہے۔ یعنی ہم سے باہر ایک دنیا وجود رکھتی ہے جس کا علم بڑی حد تک ہو سکتا ہے اور جو "مظہر" سے بنیادی طور پر مختلف نہیں ہوتی۔

فائرباخ بڑی طباعی اور وضاحت سے بتاتا ہے کہ مظاہر کی دنیا سے دنیائے بالذات

نمک" کی ماورائیت" کا دعویٰ کرنا احمقانہ بات ہے، جسے فلسفے کے پروفیسروں نے ان سے حاصل کیا ہے۔ یہ ہے اس کی ایک دلیل:

"بلاشبہ تخیل کی پیداوار فطرت کی بھی پیداوار ہے کیونکہ تمام دوسری انسانی قوتوں کی طرح تخیل کی قوت بھی آخری تجزیے میں اپنی بنیاد اور اپنی ابتدا کے لحاظ سے فطرت ہی کی قوت ہے۔ بایں ہمہ، انسانی ذات ایسی ذات ہے جو سورج، چاند ستاروں، پتھروں، حیوانوں اور نباتات سے ممتاز ہے، مختصر یہ ہے کہ ان ہستیوں سے جنھیں وہ عام نام دیتی ہے: فطرت۔ چنانچہ سورج، چاند ستاروں اور فطرت کی دیگر ہستیوں کے متعلق انسان کے خیالات، اگرچہ یہ خیالات فطرت کی پیداوار ہیں لیکن اس کے باوجود فطرت میں اپنے معروضات سے ممتاز پیداوار ہیں۔"

ہمارے خیالات کے معروضات ہمارے خیالات سے ممتاز ہیں، شے بالذات شے ہمارے واسطے سے ممتاز ہے کیونکہ آخر الذکر اول الذکر کا صرف ایک حصہ یا صرف ایک پہلو ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے کہ خود انسان اس فطرت کا ایک حصہ ہے جو اس کے خیالات میں منعکس ہوتی ہے۔

"ذائقے کے اعصاب اتنے ہی فطرت کی پیداوار ہیں جتنا کہ نمک۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ نمک کا ذائقہ براہ راست بذات خود نمک کی معروضی خصوصیت ہے، کہ نمک صرف حس کے معروض کی حیثیت سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہی چیز وہ بذات خود ہے۔ لہٰذا زبان پر نمک کی حس اس نمک کی خصوصیت ہے جسے ہم حس کے بغیر تصور کرتے ہیں۔"

کئی صفحات پہلے "نمکینی ذائقے کی حیثیت سے نمک کی معروضی خصوصیت کا داخلی اظہار ہے" (صفحہ ۵۱۴)

احساس نتیجہ ہے ہم سے باہر معروضی طور پر وجود رکھنے والی شے بالذات کے عمل کا، ہمارے اعضائے حواس پر۔ یہ ہے فائرباک کا نظریہ احساس معروضی دنیا کی، جو بذات خود ہے داخلی شبیہ ہے۔

"اسی طرح انسان بھی سورج، چاند، پودے، حیوان، پتھر کی طرح فطرت کی ہستی ہے لیکن وہ فطرت سے ممتاز بھی ہے۔لہٰذا انسان کے دماغ اور دل کے اندر فطرت انسانی دماغ اور دل کے باہر کی فطرت سے ممتاز ہے۔

"انسان ایسا واحد معروض ہے جس میں، خود عینیت پرستوں کے بیان کے مطابق، معروض اور فاعل کی مماثلت' کی ضرورت عمل پذیر ہوتی ہے کیونکہ انسان ایک معروض ہے جس کی میری ہستی سے مساوات اور وحدت ہر ممکن شک سے بالاتر ہے اور کیا ایک انسان دوسرے انسان کے لیے، اگر چہ دلی دوست ہو، واہے کا تخیل ک معروض نہیں ہے؟ کیا ایک انسان دوسرے کو اپنے طریقے سے، اپنے دماغ سے نہیں سمجھتا؟ اور اگر انسان اور انسان کے درمیان، غور و فکر اور غور و فکر کے درمیان تک میں کافی فرق ہے، جسے نظر انداز کرنا ناممکن ہے، تو نہ سوچنے والی، غیر انسانی ہستی بذات خود جو ہم سے مطابقت نہیں رکھتی اور اسی ہستی کے درمیان جیسا کہ ہم اسے سوچتے ہیں، تصور اور ادراک کرتے ہیں کتنا فرق بڑا فرق ہونا چاہیے؟" (ایضاً صفحہ ۵۱۸)

مظہر اور شے بالذات کے درمیان تمام باطنی، عارفانہ اور باریک امتیازات محض فلسفیانہ بکواس ہیں۔ ہم میں سے ہر ایک نے عمل میں "شے بالذات" کی مظہر میں "شے ہمارے واسطے" میں سادہ اور صریح تبدیلی بارہا دیکھی ہے۔ یہی تبدیلی ادراک ہے۔ ماخ ازم کا یہ "نظریہ" کہ چونکہ ہمیں صرف احساس کا علم ہے اس لیے ہم احساسات کی حدود سے باہر کسی شے کا وجود نہیں جان سکتے عینیت پرست اور لاادریت پرست فلسفے کی پرانی سوفسطائیت ہے جس کوئی چاشنی کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔

ایوسیف دتیس گین کے افکار کی الجھنیں اور پیچیدگیاں:

ایوسیف دیتس گین جدلیاتی مادیت پسند ہے۔ ذیل میں ہم دیکھیں گے کہ اس کا طریقہ اظہار اکثر صحیح نہیں ہوتا وہ اکثر الجھن میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس حقیقت کو مختلف نا سمجھ لوگ (ان میں ایوگینی دیتس گین بھی ہے) اور ظاہر ہے ہمارے ماخ پرست استعمال کرتے ہیں۔ لیکن وہ اس کے فلسفے کی غالب طرز فکر کا تجزیہ کرنے اور اس کی مادیت کو بے

گانہ عناصر سے علیحدہ کرنے کی تکلیف گوارا نہیں کرتے، یا ان میں اس کی صلاحیت نہیں ہے۔

وہ اپنی تصنیف ''انسانی دماغ کے عمل کرنے کی نوعیت'' میں لکھتا ہے: ''ہم دنیا کو شے بالذات کی طرح لیں۔ ہم آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ ''دنیائے بالذات'' اور دنیا جیسی کہ وہ ہمیں ظاہر ہوتی ہے یعنی دنیا کے مظاہر میں ایک دوسرے سے فرق صرف اتنا ہی ہے جتنا کل کا اپنے اجزاء سے ہوتا ہے۔'' ''مظہر اس شے سے جو ظاہر ہوتی ہے اتنا ہی مختلف ہوتا ہے جتنی دس میل لمبی سڑک خود سڑک سے مختلف ہوتی ہے،، (صفحات ۷۲۔۷۱) یہاں کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے، نہ کوئی ''ماورائیت'' یا کوئی ''جبلی نزاع'' ہے لیکن ایک اختلاف ضرور ہے یعنی حسی مدرکات کی حدود کے آگے ہم سے باہر اشیا کے وجود تک عبور ہے۔ ڈیٹس گین اپنی کتاب ''نظریہ علم کے شعبے میں سوشلسٹ کی سیر'' میں لکھتا ہے: ''ہم تجربے سے سیکھتے ہیں کہ ہر تجربہ صرف اس کا حصہ ہے جو بقول کانٹ کے تمام تجربے کی حدود کے پار گزر جاتا ہے'' ۔''شعور کے لیے جو خود اپنے جوہر سے باخبر ہو گیا ہے ہر ذرہ خواہ وہ گرد کا ہو، یا پتھر یا لکڑی کا ایسی شے ہے جو مختتم طور پر نا قابل ادراک ہے، یعنی ہر ذرہ ادراک کی انسانی صلاحیت کے لیے لامتناہی مادہ ہے، لہٰذا ایک ایسی شے ہے جو تجربے کے حدود کے پار گزر جاتی ہے۔'' (صفحہ ۱۹۹)۔

آپ دیکھیے: کانٹ کے الفاظ دہراتے ہوئے یعنی صرف مقبولیت کے مقصد سے، تقابل کے مقصد سے کانٹ کی غلط، الجھی ہوئی اصطلاحات اختیار کرتے وقت ڈیٹس گین ''تجربے کی حدود کے پار گزرنا'' تسلیم کرتا ہے۔ ماخ پرست مادیت سے لاادریت تک پہنچتے وقت جس چیز کا سہارا لیتے ہیں یہ اس کی ایک اچھی مثال ہے: وہ کہتے ہیں، آپ دیکھیے ہم ''تجربے کی حدود کے پار'' گزرنا نہیں چاہتے، ہمارے لیے ''حسی مدرکہ ہم سے باہر موجود حقیقت ہے''

''غیر صحت مند باطنیت (بالکل) ایسے ہی فلسفے پر اعتراض کرتے ہوئے خود ڈیٹس گین لکھتا ہے) ''غیر سائنسی طور پر مطلق سچائی کو اضافی سچائی سے جدا کرتی ہے۔ وہ شے کو

جیسا کہ وہ ظاہر ہوتی ہے اور "شے بالذات" یعنی مظہر اور صداقت کو دو مقولات میں بانٹ دیتی ہے جو ایک دوسرے سے مکمل اور بنیادی طور طرح مختلف ہوتے ہیں، اور کسی مشترکہ مقولے میں شامل نہیں ہوتے" (صفحہ ۲۰۰)۔

اب ہم روسی ماخ پرست بوگدانوف کے علم اور اختراعی قابلیت کے بارے میں فیصلہ کر سکتے ہیں جو نہیں چاہتا کہ اپنے آپ کو ماخ پرست تسلیم کرے بلکہ چاہتا ہے کہ اسے فلسفے کے میدان میں مارکسی مانا جائے۔

"ایک معتدل رویہ ("کل نفسیات اور کل مادیت" کے درمیان) زیادہ تنقیدی رنگ کے مادیت پسندوں نے اختیار کیا ہے۔ وہ شے بالذات، کے مطلق نا قابل ادراک ہونے کو مسترد کرتے ہیں لیکن ہی اسے بنیادی طرو پر (بوگدانوف کا خط کشیدہ) 'مظہر' سے مختلف سمجھتے ہیں اور لہٰذا مظہر میں ہمیشہ صرف، دھندلے طور پر قابل ادراک تجربے سے باہر جہاں تک کہ اس کے ماہیہ کا سوال ہے (یعنی قیاساً جہاں تک ان "عناصر" کا تعلق ہے جو تجربے کے عناصر جیسے نہیں ہیں) لیکن پھر بھی ان حدود کے اندر جنہیں تجربے کی شکلیں کہا جاتا ہے یعنی زمان، مکان اور علیت اٹھارویں صدی کے فرانسیسی مادیت پسندوں اور جدید فلسفیوں میں اینگلس اور ان کے روسی شاگرد بیلوف کا بھی نقطہ نظر . لگ بھگ یہی ہے"

(تجربی وحدیت" صفحات ۴۱-۴۰)

یہ مکمل طور پر خلط ملط ہے (۱) سترہویں صدی کے مادیت پسندوں کا، جن کے خلاف بیرکلے نے دلائل پیش کیے، خیال یہ ہے کہ "معروضات بذات خود" بالکل قابل ادراک ہیں کیونکہ ہمارے تصورات اور خیالات ان معروضات کی محض نقلیں یا انعکاس ہیں جو "دماغ کے باہر" موجود ہیں (ملاحظہ ہو "تمہید") (۲) فائر باخ اور اس کے بعد ڈیٹس گین شے بالذات اور مظہر کے درمیان "بنیادی" اختلاف پر سختی سے اعتراض کرتا ہے۔ اور اینگلس اس خیال کی تردید اپنی مختصر مثال سے کرتے ہیں "شے بالذات" کی "شے ہمارے واسطے" میں تبدیلی (۳) آخر میں، یہ دعویٰ کرنا کہ مادیت پسند اشیائے بالذات کو "مظہر میں ہمیشہ دھندلے طور پر قابل ادراک" سمجھتے ہیں سراسر لغویت ہے۔ لاادریت

پرست کو جب اینگلس نے غلط ثابت کیا اس وقت ہم یہ دیکھ چکے ہیں۔ بوگدانوف مادیت کو اس لیے مسخ کر رہا ہے کہ وہ مطلق سچائی اور اضافی سچائی میں فرق سمجھنے میں ناکام رہا ہے (اس پر ہم بعد میں بحث کریں گے)۔ جہاں تک "تجربے سے باہر"، "شے بالذات اور "تجربے کے عناصر" کا تعلق ہے تو یہی ماخ پرستانہ خلط ملط کا سرچشمہ ہیں جس پر ہم کافی بحث کر چکے ہیں۔

مادیت پسندوں کے متعلق رجعت پرست پروفیسروں کی ناقابل یقین لغویت کو طوطے کی طرح دہرانا ۱۹۰۷ء میں اینگلس کو مسترد کرنا" اور ۱۹۰۸ء میں اینگلس میں لاادریت کی "ترمیم" کرنا یہ ہے روسی ماخ پرستوں کی "جدید اثباتیت" کا فلسفہ!

کیا معروضی سچائی کا وجود ہے؟:

بوگدانوف اعلان کرتا ہے "جہاں تک میں سمجھتا ہوں مارکسزم میں کسی بھی سچائی کی غیر مشروط معروضیت سے انکار ابدی سچائیوں سے انکار شامل ہے" (تجربی وحدیت"۳)۔ غیر مشروط معروضیت" کا کیا مطلب ہے؟ تمام ابدیت تک سچائی" "لفظ کے مطلق معنوں میں معروضی سچائی" ہے" اسی حصے میں بوگدانوف لکھتا ہے اور "معین دور کی حدود میں معروضی سچائی" کو تسلیم کرنے پر راضی ہے۔

یہاں پر دو سوالات کو صریحا گڈمڈ کیا گیا ہے (۱) کیا معروضی سچائی جیسی کوئی چیز ہے، یعنی کیا انسانی خیالات کا ایسا مافیہ ہو سکتا ہے جس کا انحصار کسی فاعل پر نہ ہو جس کا انحصار انسانی ہستی یا انسانیت پر نہ ہو؟ (۲) اگر ایسا ہے تو کیا انسانی خیالات جو معروضی سچائی کا اظہار کرتے ہیں مجموعی طور پر پوری سچائی کا بہ یک وقت، غیر مشروط طور پر مطلقاً اظہار کر سکتے ہیں یا صرف تقریباً، اضافی طور پر؟ یہ دوسرا سوال مطلق سچائی اور اضافی سچائی کے سوال سے تعلق رکھتا ہے۔

بوگدانوف دوسرے سوال کا جواب صاف صاف اور واضح طور پر، مطلق سچائی کے ذرا سے بھی اعتراف کو مسترد کر کے اور اینگلس پر اسے تسلیم کرنے کے لیے انتخابیت کو پرستی کا الزام لگا کر دیتا ہے۔ بوگدانوف نے اینگلس میں ... کی ... اس

پر ہم بعد میں الگ بحث کریں گے۔ فی الحال ہم اپنے آپ کو پہلے سوال تک محدود رکھتے ہیں جس کے بارے میں وضاحت سے کچھ کہے بغیر بوگدانوف نفی میں جواب دیتا ہے کیونکہ اگرچہ معروضی سچائی کے وجود سے انکار کیے بغیر انسان کے کسی خیال میں اضافیت کے عنصر سے انکار کرنا ممکن ہے، لیکن معروضی سچائی کے وجود سے انکار کیے بغیر مطلق سچائی سے انکار کرنا ناممکن ہے۔

''معروضی سچائی کی کسوٹی کا'' بوگدانوف بعد میں لکھتا ہے 'بیلٹوف کے معنوں میں وجود نہیں ہے، سچائی ایک نظریاتی شکل ہے، انسانی تجربے کی ایک تنظیمی شکل'' نہ بیلٹوف کے معنوں کا (کیونکہ یہ معاملہ بیلٹوف کا نہیں بلکہ ایک بنیادی فلسفیانہ مسئلہ ہے) اور نہ سچائی کی کسوٹی کا جس پر علیحدہ بحث کرنا ضروری ہے، اس سوال سے خلط ملط کیے بغیر کہ آیا معروضی سچائی وجود رکھتی ہے۔ یہاں اس مسئلے سے تعلق ہے۔ آخر الذکر سوال پر بوگدانوف کا منفی جواب واضح ہے: اگر سچائی صرف ایک نظریاتی شکل ہے تو پھر قائل ہے، انسانیت سے آزاد کوئی سچائی نہیں ہو سکتی کیونکہ نہ تو بوگدانوف اور نہ ہم انسانی نظریے کے علاوہ اور کوئی نظریہ جانتے ہیں۔ بوگدانوف کا منفی جواب اس کے دوسرے نصف جملے سے اور بھی زیادہ واضح ہو جاتا ہے: اگر سچائی انسانی تجربے کی ایک شکل ہے تو پھر انسانیت سے آزاد کوئی سچائی نہیں ہو سکتی، کوئی معروضی سچائی نہیں ہو سکتی۔

بوگدانوف کا معروضی سچائی سے انکار:

بوگدانوف کا معروضی سچائی سے انکار لا ادریت اور داخلیت ہے اس انکار کی حماقت فطری سائنس کی ایک سچائی کی مثال بھی عیاں ہوتی ہے جو اوپر نقل کی گئی ہے۔ فطری سائنس اس دعوی پر شبہ کرنے کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑتی کہ انسان سے پہلے کرۂ ارض کا وجود سچائی ہے۔ یہ مادیت پسند نظریہ علم کے عین مطابق ہے: شے کا وجود جس کا منعکس کرنے والے سے آزاد انعکاس ہو (دماغ سے بیرونی دنیا کی آزادی) مادیت کا بنیادی اصول ہے۔ فطری سائنس کا یہ دعوی کہ زمین انسان سے پہلے وجود رکھتی تھی معروضی سچائی ہے۔ فطری سائنس کا یہ قول ماخ پرستوں کے فلسفے اور سچائی کی بابت ان کے نظریے کے عین متضاد ہے: اگر سچائی

انسانی تجربے کی تنظیمی شکل ہے تب یہ دعویٰ کہ انسانی تجربے سے باہر کرۂ ارض وجود رکھتا ہے صحیح نہیں ہو سکتا۔

لیکن بات یہیں پر ختم نہیں ہوتی۔ اگر سچائی انسانی تجربے کی محض تنظیمی شکل ہے تب، مثال کے طور پر، کیتھولک تعلیمات بھی سچی ہیں کیونکہ اس میں ذرہ برابر شبہ نہیں کہ کیتھولک مذہب "انسانی تجربے کی تنظیمی شکل" ہے۔ خود بوگدانوف اپنے نظریے کی فاش غلطی کو محسوس کرتا ہے اور یہ دیکھ کر بڑا لطف آتا ہے کہ جس دلدل میں وہ پھنسا ہوا ہے اس سے اپنے آپ کو نکالنے کی کیسی کوشش کرتا ہے۔

بوگدانوف کے کتاب "تجربی وحدیت" میں معروضیت کی بحث:

"تجربی وحدیت" کی پہلی جلد میں وہ لکھتا ہے: "معروضیت کی بنیاد اجتماعی تجربے کے میدان میں ہونا چاہیے۔ ہم تجربے کے ان نتائج کو معروضی کہتے ہیں جن کے ہمارے لیے اور دوسرے لوگوں ایک ہی اہم معنی ہیں، وہ نتائج جن پر نہ صرف ہم بلا تضاد اپنی سرگرمیاں مبنی کرتے ہیں تا کہ تضاد سے بچ سکیں۔ مادی دنیا کا معروضی کردار اس حقیقت پر مشتمل ہے کہ وہ نہ صرف ذاتی طور پر میرے لیے بلکہ ہر شخص کے لیے وجود رکھتی ہے" (یہ صحیح نہیں ہے: وہ "ہر شخص" سے آزاد وجود رکھتی ہے") "اور ہر شخص کے لیے اتنے ہی معین معنی رکھتی ہے جتنے کہ میرے لیے۔ مادی سلسلوں کی معروضیت اس کی آفاقی اہمیت ہے" (صفحہ ۲۵ بوگدانوف کا خط کشیدہ)۔ "ہمارے تجربے کے دوران مادی اجسام کی معروضیت جن سے ہم دوچار ہوتے ہیں آخری تجربے میں معین ہوتی ہے مختلف لوگوں کی باہمی توثیق اور اظہار خیالات کے باہمی ربط سے۔ عام طور پر سے مادی دنیا معاشرتی طور پر باہمی مربوط، معاشرتی طور پر ہم آہنگ، مختصر یہ کہ معاشرتی طور پر منظم تجربہ ہے" (صفحہ ۳۶، بوگدانوف کا خط کشیدہ)۔

ہم یہ نہیں دہرائیں گے کہ یہ بنیادی طور پر غلط، عینیت پرست تعریف ہے، یہ کہ مادی دنیا انسانیت اور انسانی تجربے سے آزاد وجود رکھتی ہے، یہ کہ مادی دنیا کا اس وقت بھی وجود تھا جب انسانی تجربے کے "معاشرتی" اور "منظم" وغیرہ ہونے کا کوئی امکان نہیں تھا، یعنی

معروضیت کی تعریف اس طرح بیان کی گئی ہے کہ مذہبی تعلیمات بھی جن کی بلاشبہ "آفاقی اہمیت" وغیرہ ہے اس تعریف کے تحت آجاتی ہیں۔ لیکن ہم بوگدانوف کو پھر سنیں: "ہم قاری کو ایک بار پھر یاددہانی کرنا چاہتے ہیں کہ، معروضی تجربہ کسی بھی لحاظ سے، معاشرتی تجربے کی طرح نہیں ہوتا، اس میں ہمیشہ تضاد ہوتے ہیں، اس لیے اس کے بعض حصے ایک دوسرے سے اتفاق نہیں کرتے۔ معین قوم یا قوم کے معین گروپ کے معاشرتی تجربے کے میدان میں بھوت پریت وجود رکھ سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر کسانوں میں لیکن انھیں معاشرتی طور پر منظم یا معروضی تجربے میں شامل نہیں کرنا چاہیے کیونکہ وہ باقی اجتماعی تجربے سے ہم آہنگ نہیں ہوتے اور نہ اس کی منظم شکلوں میں ٹھیک بیٹھتے ہیں، مثال کے طور پر علیت کے سلسلے میں" (صفحہ ۴۵)۔

واقعی اس سے بڑی تسکین ہوئی کہ بھوت پریتوں کے سلسلے میں بوگدانوف معاشرتی تجربے کو معروضی تجربے میں "شامل نہیں کرتا" لیکن عقیدہ پرستی کے مخالف جذبے کے تحت نیک خیال ترمیم سے کسی طرح بھی بوگدانوف کی طرز فکر کی بنیادی غلطی دور نہیں ہوتی۔ بوگدانوف نے معروضیت اور مادی دنیا کی جو تعریف کی ہے وہ مکمل طور پر منہدم ہو جاتی ہے کیونکہ سائنسی تعلیمات کے مقابلے میں مذہبی تعلیمات زیادہ "آفاقی اہمیت" رکھتی ہیں: آج تک انسانیت کا بڑا حصہ آخرالذکر تعلیمات سے چمٹا ہوا ہے۔ صدیوں کے ارتقا نے کیتھولک مذہب کو "معاشرتی طور پر منظم ہم آہنگ اور مربوط" بنا دیا ہے۔ وہ انتہائی مسلمہ طور پر "علیت کے سلسلے" میں "ٹھیک بیٹھتا ہے" سبب یہ ہے کہ مذاہب کی ابتدا بلا وجہ نہیں ہوئی، یہ کوئی اتفاق نہیں کہ جدید حالات میں بھی ان کا عوام الناس پر اثر ہے، اور یہ بالکل "قدرتی" ہے کہ فلسفے کے پروفیسر اپنے آپ کو مذاہب کے مطابق بنائیں۔ اگر یہ مسلمہ آفاقی اہمیت کا حامل اور مسلمہ انتہائی منظم مذہبی معاشرتی تجربہ سائنس کے "تجربے" سے "ہم آہنگ" نہیں ہوتا تو اس کا سبب یہ ہے کہ دونوں میں بنیادی فرق ہے۔ بوگدانوف نے معروضی سچائی کو مسترد کرتے وقت اس اس فرق کو مٹا ڈالا۔ بوگدانوف یہ کہہ کر اپنے آپ کو صحیح کرنے کی کتنی ہی کوشش کرے کہ عقیدہ پرستی سے 'ہم آہنگ' ہے۔ ہم عصر عقیدہ پرستی

سائنس کو بالکل مسترد نہیں کرتی۔ وہ صرف سائنس کے "مبالغہ آمیز دعووں" مسترد کرتی ہے یعنی اس کے معروضی سچائی کے دعووں کو۔ اگر معروضی سچائی وجود رکھتی ہے (جیسا کہ مادیت پسند سمجھتے ہیں) اگر فطری سائنس ہی بیرونی دنیا کو انسانی "تجربے" میں منعکس کر کے ہمیں معروضی سچائی دے سکتی ہے تو ہر قسم کی عقیدہ پرستی کو بالکل غلط ثابت کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر معروضی سچائی نہیں ہے، اگر سچائی (جس میں سائنسی سچائی بھی شامل ہے) صرف انسانی تجربے کی تنظیمی شکل ہے تو یہ بذات خود کلیسائیت کے بنیادی اصول کا اعتراف ہے، اس کے لیے دروازے کھولتا ہے اور مذہبی تجربے کی "تنظیمی شکلوں" کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے۔

کیا معروضی سچائی کے انکار کا نظریہ بوگدانوف کا ذاتی نظریہ ہے؟

سوال پیدا ہوتا ہے، کیا معروضی سچائی سے انکار بوگدانوف کا ذاتی معاملہ ہے جو اپنے آپ کو ماخ پرست تسلیم کرنا نہیں چاہتا یا اس کا سرچشمہ ماخ اور اویناریوس کی بنیادی تعلیمات ہیں اس سوال کا ممکن واحد جواب آخرالذکر ہے۔ اگر دنیا میں صرف احساس کا وجود ہے (اویناریوس ۱۸۷۶ء میں) اگر اجسام احساسات کے مجموعے ہیں (ماخ "احساسات کا تجزیہ" میں) تو پھر ظاہر ہے کہ ہم فلسفیانہ داخلیت سے دوچار ہیں جو ناگزیر طور پر معروضی سچائی سے انکار کی طرف لے جاتی ہے۔ اور اگر احساسات کو "عناصر" کہا جاتا ہے جو ایک رابطے میں نفسیاتی کو ابھارتے ہیں اور دوسرے رابطے میں طبیعی کو تو یہ خیال جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، تجربی تنقید کے بنیادی نقطہ آغاز کو مسترد نہیں کرتا بلکہ صرف الجھن پیدا کرتا ہے۔ اویناریوس اور ماخ احساسات کو ہمارے علم کا سرچشمہ تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ تجربیت (تمام علم کا سرچشمہ تجربہ ہے) یا حسیت (تمام علم کا سرچشمہ احساسات ہیں) کا نقطہ نظر اپناتے ہیں۔ لیکن اس نقطہ نظر سے دو بنیادی فلسفیانہ رجحانات عینیت اور مادیت میں اختلاف پیدا ہوتا ہے، ختم نہیں ہوتا، خواہ اس نقطہ نظر سے کیسا ہی لفظوں کا "نیا" لبادہ ("عناصر") چڑھایا گیا ہو۔ ہمہ انانیت پرست یعنی داخلی عینیت پرست اور مادیت پسند دونوں احساسات کو ہمارے علم کا سرچشمہ کہہ سکتے ہیں۔ بیرکلے اور دیدیرو دونوں نے لوک سے ابتداء کی۔ بلاشبہ نظریہ علم کا ابتدائی اصول یہ ہے کہ علم کا واحد سرچشمہ احساسات ہیں۔

پہلا ابتدائی اصول تسلیم کر لینے کے بعد ماخ دوسرے اہم ابتدائی اصول کو خلط ملط کر دیتا ہے، یعنی معروضی حقیقت کو جو آدمی کو اس کے احساسات میں ودیعت ہوئی ہے یا جو انسان کے احساسات کا سرچشمہ ہے۔ احساسات سے ابتدا کرنے کے آدمی داخلیت کی راہ پر چل سکتا ہے جو ہمہ انانیت کو لے جاتی ہے ("اجسام احساسات کے مجموعے یا اجتماع ہیں") یا معروضیت کا راستہ اختیار کر سکتا ہے جس پر چل کر وہ مادیت تک پہنچ سکتا ہے (احساسات معروضات کی، بیرونی دنیا کی شبیہیں ہیں)۔ پہلے نقطہ نظر میں یعنی لاادریت میں، یا اگر اور آگے بڑھا جائے تو داخلی عینیت میں معروضی سچائی کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ دوسرے نقطہ نظر میں یعنی مادیت میں معروضی سچائی کا اعتراف لازمی ہے۔ ان دو رجحانات کے پرانے فلسفیانہ سوال کو یا تجربیت اور حسیت کے ابتدائی اصولوں کے دو ممکن استخراجوں کے سوال کو ماخ نے حل نہیں کیا، اسے ختم نہیں کیا اور نہ اس پر عبور حاصل کیا بلکہ لفظ "عنصر" وغیرہ کی لفظی چال سے اسے خلط ملط کر دیا۔ بوگدانوف کا معروضی سچائی سے انکار مجموعی طور پر ماخ ازم کا ناگزیر نتیجہ ہے، یہ اس سے انحراف نہیں ہے۔

اینگلس کی ہیوم اور کانٹ کے افکار پر ناقدانہ نظر:

اینگلس اپنی تصنیف "لوڈویگ فائر باخ" میں ہیوم اور کانٹ کو ایسے فلسفی کہتے ہیں جو "دنیا کے کسی بھی ادراک کے امکان پر شبہ کرتے ہیں یا کم از کم بھرپور ادراک پر" چنانچہ اینگلس اس پر زور دیتے ہیں جو ہیوم اور کانٹ دونوں میں مشترک ہے، نہ کہ اس پر جو انہیں ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ اینگلس مزید کہتے ہیں کہ "اس (یعنی ہیوم اور کانٹ کے) خیال کے باطل ہونے کا فیصلہ کن ثبوت ہیگل دے چکا ہے" اس سلسلے میں میرے لیے یہ بیان کرنا دلچسپ ہے کہ ہیگل نے مادیت کو "تجربیت کا ثابت قدم" کہتے ہوئی لکھا: "تجربیت کے لیے عام طور پر جو بیرونی ہے سچائی ہے۔ اور اگر پھر تجربیت کے لیے کسی بالائے حسی کو تسلیم کرتی ہے تو وہ اس کے ادراک سے انکار کرتی ہے اور اپنے لیے اس تک رہنا لازمی سمجھتی ہے جس کا تعلق مدرکہ سے ہے۔ بہر حال، اس اصول نے اپنی عمل پذیری میں وہ پیدا کیا جسے بعد میں مادیت کی اصطلاح دی گئی۔ یہ مادیت مادے کو، جیسا کہ وہ ہے،

واقعی معروضی خیال کرتی ہے۔"* (دیکھئے "فلسفیانہ سائنسوں کی مختصر انسائیکلوپیڈیا" تصانیف کی ۶ویں جلد (۱۵۴۳ء صفحہ ۸۲) تمام علم تجربے سے، احساس سے، مدرکہ سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کیا معروضی حقیقت کا "تعلق مدرکہ سے ہے" یعنی کیا وہ مدرکہ کا سرچشمہ ہے؟ اگر آپ اثبات میں جواب دیتے ہیں تو آپ مادیت پسند ہیں۔ اگر آپ کا جواب نفی میں ہے تو آپ ثابت قدم نہیں ہیں اور لازمی طور پر داخلیت یالا ادریت تک پہنچ جائیں گے، بلا لحاظ اس کے کہ آپ شے بالذات کی قابلیت ادراک یا زمان، مکان اور عینیت (کانٹ کے ساتھ) کی معروضیت سے انکار کرتے ہیں یا آپ شے بالذات (ہیوم کے ساتھ کے خیال تک کی اجازت نہیں دیتے۔ ایسی صورت میں آپ کی تجربیت، تجربے کے آپ کے فلسفے کی عدم ثابت قدمی اس پر مشتمل ہوگی کہ آپ تجربے کے معروضی مافیہ سے، تجربے کے ذریعے علم کی معروضی سچائی سے انکار کرتے ہیں۔

جو لوگ کانٹ یا ہیوم کی راہ پر چلتے ہیں (ماک اور اویناریوس آخر الذکر سے تعلق رکھتے ہیں، جہاں تک کہ وہ خالص بیرکلے پرست نہیں بنتے ہیں) ہمیں، مادیت پسندوں کو "مابعد الطبیعیات پرست" کہتے ہیں کیونکہ ہم معروضی حقیقت تسلیم کرتے ہیں جو ہمیں تجربے میں دی گئی ہے، کیونکہ ہم اپنے احساسات کے معروضی سرچشمے کو، انسان پر منحصر کیے بغیر تسلیم کرتے ہیں۔ ہیوم کے پیروؤں کو لاادریت پرست کہتے ہیں کیونکہ وہ ہمارے احساسات کے سرچشمے کی طرح معروضی حقیقت سے انکار کرتے ہیں۔ لاادری (agnostic) یونانی لفظ ہے: یونانی زبان میں a کے معنی "نہیں" اور gnosis کے معنی "علم" ہیں۔ لاادریت پرست کہتا ہے: میرے علم میں نہیں کہ آیا معروضی حقیقت ہے جسے ہمارے احساسات منعکس کرتے یا شکلیں اتارتے ہیں۔ میں اعلان کرتا ہوں کہ اسے علم میں لانے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ (ملاحظہ ہوں اینگلس کے مندرجہ بالا الفاظ جو لاادریت پرست کی حیثیت کا تعین کرتے ہیں)۔ اسی لیے لاادریت پرست معروضی سچائی سے انکار کرتا ہے اور بھوت پریتوں، کیتھولک بزرگوں وغیرہ کے متعلق کٹر عقائد کو برداشت کرتا ہے گھٹیا اور بزدلانہ طریقے سے۔ ماخ اور اویناریوس "نئی" اصطلاحات، نام نہاد "نئے" نقطہ

نظریے پیش کرنے کا ڈھونگ رچاتے ہیں لیکن درحقیقت لاادریت پرست کے جواب کو دہراتے ہیں، اگرچہ الجھے ہوئے اور خلط ملط طریقے سے: ایک طرف اجسام احساسات کے مجموعے ہیں (خالص داخلیت، خالص بیرکلے پرستی) دوسری جانب اگر ہم اپنے احساس کو دوباری مجسمہ دے کر نیا نام "عناصر" دے دیں تو ہم ان کے بارے میں سوچ سکتے ہیں کہ وہ اعضائے حواس سے آزاد وجود رکھتے ہیں!

ماخ پرستوں کی فلسفیانہ کج بحثی:

ماخ پرست ایسے فلسفی ہونے کی ڈینگ مارنا پسند کرتے ہیں جو اپنے اعضائے حواس کی شہادت پر مکمل طور سے اعتماد کرتے ہیں، جو دنیا کو ایسی ہی سمجھتے ہیں جیسی کہ وہ ہم پر ظاہر ہوتی ہے، رنگ و بو وغیرہ سے لدی پھندی۔ مادیت پسندوں کے تعلق سے وہ کہتے ہیں کہ دنیا مردہ ہے، رنگ و بو سے محروم اور حقیقت میں ظاہر، وغیرہ۔ مثال کے طور پر ایسی ڈینگیں پیٹز ولڈٹ نے اپنی کتابوں "خالص تجربے کے فلسفے کی تمہید" اور "اثباتی نقطہ نظر سے عالمی مسئلہ" (۱۹۰۶ء) میں ماری ہیں۔ پیٹز ولڈٹ کی باتوں کو مسٹر وکٹر چیرنوف نے طوطے کی طرح دہرایا ہے، وہ "نئے" خیال پر بڑا جوش و خروش دکھاتے ہیں۔ لیکن ماخ پرست دراصل داخلیت پرست اور لاادریت پرست ہیں کیونکہ وہ ہمارے اعضائے حواس کی شہادت پر کافی اعتماد نہیں کرتے اور اپنی حسیت میں غیر ثابت قدم ہیں۔ وہ ہمارے احساسات کے اس سرچشمے کی طرح جو انسان پر منحصر نہیں ہے معروضی حقیقت کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ وہ احساسات کو اس معروضی حقیقت کی اصلی نقل کی طرح خیال نہیں کرتے، اس طرح فطری سائنس سے براہ راست ٹکراتے ہیں اور عقیدہ پرستی کے لیے دروازے کھول دیتے ہیں۔ اس کے برعکس مادیت پسند کی نظر میں دنیا ظاہر سے زیادہ مالا مال زندگی سے معمور اور زیادہ گونا گوں ہے کیونکہ سائنس کے ارتقا کے ہر قدم پر نت نئے پہلو منکشف ہوتے ہیں۔ مادیت پسند کے لیے ہمارے احساس واحد اور آخری معروضی حقیقت کی شکلیں ہیں آخری ان معنوں میں کہ کوئی دوسری نہیں ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ یہ نقطہ نظر نہ صرف عقیدہ پرستی کے لیے بلکہ پروفیسرانہ بقراطیت کے لیے بھی قطعی طور پر دروازہ بند کر دیتا ہے، جو معروضی

حقیقت کو ہمارے احساسات کا سرچشمہ تسلیم نہیں کرتی، معروضی کے متعلق تصور کا "استخراج" ایسی مصنوعی لفاظی کی تشکیلوں سے کرتی ہے جیسے آفاقی اہمیت، معاشرتی طور پر منظم وغیرہ وغیرہ اور جو معروضی سچائی کو بھوت پرتوں پر عقیدے سے جدا کرنے کی اہل نہیں ہے اور بسا اوقات چاہتی نہیں ہے۔

"کٹر" مادیت پسندوں کے "فرسودہ" خیالات پر، جو اب بھی مادے کے اس نظریے سے چپٹے ہوئے ہیں جسے "جدید سائنس" اور "جدید اثباتیت" گویا غلط ثابت کر چکی ہے، ماخ پرست حقارت سے اپنے کندھے اچکا دیتے ہیں۔ ہم مادے کے ڈھانچے کے متعلق طبیعیات کے نئے نظریوں پر علیحدہ بحث کریں گے۔ لیکن مادے کے ڈھانچے کے متعلق کسی مخصوص نظریے کو علمیاتی مقولے سے الجھانا، مادے کے نئے پہلوؤں (مثلاً الیکٹرونوں) کی نئی خصوصیات کے مسئلے کو نظریہ علم کے پرانے مسئلے سے، ہمارے علم کے ذرائع، معروضی سچائی کے وجود کے مسئلے سے الجھانا بالکل ناقابل معافی ہے۔ ماخ پرست بھی کر رہے ہیں۔ ماخ نے "عالمی عناصر دریافت کیے" سرخ، سبز، سخت، نرم، پرشور، لمبا وغیرہ۔ ہم پوچھتے ہیں جب کوئی آدمی کسی چیز کو سرخ دیکھتا ہے، یا کسی چیز کو سخت محسوس کرتا ہے تو اسے معروضی حقیقت ودیعت کی جاتی ہے یا نہیں؟ ماخ اس قابل احترام پرانے فلسفیانہ استفسار کو الجھا دیتا ہے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ ودیعت نہیں کی جاتی تو آپ ماخ کے ساتھ ناگزیر طور پر داخلیت اور لا ادریت کی دلدل میں دھنس جائیں گے اور قطعی طور پر سریانیت کے مقلدوں، فلسفیانہ میٹیکوف والوں سے بغل گیر ہو جائیں گے۔ اگر آپ یہ جواب دیں کہ ودیعت کی جاتی ہے تو پھر اس معروضی حقیقت کا فلسفیانہ تصور درکار ہوگا۔ اور یہ تصور مدت ہوئی مرتب کیا جا چکا ہے۔ یہ تصور مادہ ہے مادہ وہ فلسفیانہ مقولہ ہے جو معروضی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے جسے انسان کے احساسات اسے ودیعت کرتے ہیں، جسے ہمارے احساسات نقل کرتے ہیں تصویر اتارتے ہیں اور انعکاس کرتے ہیں اور معروضی حقیقت ان سے آزاد اپنا وجود رکھتی ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ ایسا تصور "فرسودہ" ہو گیا ہے طفلانہ بات ہے، فیشن پرست رجعت پرست فلسفے کے دلائل کو بے سود دہرانا ہے۔ کیا مادیت کے درمیان جدوجہد، فلسفے میں

افلاطون اور دیموقریطس کے رجحانات یا راہوں کے درمیان جدوجہد، مذہب اور سائنس کے درمیان جدوجہد، معروضی سچائی سے انکار اور اقرار، ماورائے حیاتی علم کے حامیوں اور مخالفوں کے درمیان جدوجہد فلسفے کے ارتقا کے دو ہزار سال کے دوران فرسودہ ہو گئی ہے؟

مادے کے تصور کے بارے میں اقرار یا انکار اس اعتماد کا سوال ہے جو انسان اپنے اعضائے حواس کی شہادت پر کرتا ہے، یہ ہمارے علم کے سرچشمے کا سوال ہے، ایک ایسا سوال جو فلسفے کی ابتدا ہی سے اٹھایا گیا ہے، اور بحث کا موضوع رہا ہے، جس کو یہ مسخرے پروفیسر طرح طرح کے ہزاروں بھیس بدل کر پیش کرتے ہیں لیکن یہ اس سوال سے زیادہ فرسودہ نہیں ہوا کہ کیا انسانی علم کا ذریعہ بصارت اور لمس، سماعت اور شامہ ہیں۔ ہمارے احساسات کو بیرونی دنیا کی شبیہات خیال کرنا، معروضی سچائی کو تسلیم کرنا، علم کے مادی نظریے کو ماننا یہ سب ایک ہی بات ہے۔ اس کی وضاحت کرنے کے لیے میں صرف فائرباخ اور فلسفے کی دو نصابی کتابوں کے اقتباسات کو نقل کروں گا۔ اس سے قاری فیصلہ کر سکے گا کہ یہ سوال کتنا معمولی ہے۔

فائرباخ نے لکھا: "اس سے انکار کرنا کھلی حماقت ہے کہ احساس معروضی مسیحا کی، انجیل کی بشارت ہے۔"[1]

جیسا کہ آپ بھی دیکھتے ہیں اصطلاحات عجیب وغریب ہیں لیکن فلسفیانہ راہ بالکل واضح ہے: احساس آدمی پر معروضی سچائی ظاہر کرتا ہے۔ "میرا احساس داخلی ہے لیکن اس کی بنیاد یا علت معروضی ہے۔" اس کا مقابلہ اوپر کے اس اقتباس سے کیجیے جہاں فائرباخ کہتا ہے کہ مادیت ایک ملتجا معروضی سچائی کی طرح حیاتی دنیا سے نکلتی ہے۔

فریک کی "لغت فلسفہ" میں[2] ہم پڑھتے ہیں کہ حسیت وہ نظریہ ہے جو ہمارے تمام خیالات کا استخراج کرتا ہے۔ حواس کے تجربے سے، علم کو احساسات کے تحت لا کر، حسیت داخلی (۲) (تشکیک) (۹۷) اور بیرکلے پرستی) اور اخلاقی (ایپقوریت) (۹۸) بھی ہوتی

(1) Feuerbach samtiche werke X. Band ss 194-195

(2) Dictionnaire des sciennces philolophiques pairs 11875)

ہے اور معروضی بھی۔ "معروضی حسیت مادیت ہے کیونکہ مادیت پسندوں کے خیال میں مادہ یا اجسام ہی ایسے معروض ہیں جو ہمارے حواس کو متاثر کر سکتے ہیں۔"

شویگلر اپنی تصنیف "تاریخ فلسفہ" میں لکھتا ہے: "اگر حسیت کا دعویٰ تھا کہ سچائی یا ہستی کا صرف حواس کے ذریعے ادراک کیا جا سکتا ہے (شویگلر فرانس میں ۱۸ ویں صدی کے آخر کے فلسفے کا ذکر کر رہا ہے) تو اس قول کو محض معروضی طور پر مرتب کرنے کی ضرورت تھی اور ہمیں مادیت کا مقالہ مل جاتا: صرف حسیاتی کا وجود ہے۔ مادی ہستی کے علاوہ دوسری ہستی نہیں ہے"(1) یہ عام سچائیاں نصابی کتابوں تک میں موجود ہیں لیکن ہمارے ماخ پرستوں نے انھیں بھلا دیا ہے۔

مطلق اور اضافی سچائی یا اینگلس کی "انتخابیت" جسے بوگدانوف نے دریافت کیا

بوگدانوف نے ۱۹۰۶ء میں "تجربی وحدیت" کی تیسری جلد کی تمہید میں اسے دریافت کیا تھا۔ اس نے لکھا: "قاطع ڈیورنگ' میں اینگلس نے اپنا اظہار تقریباً اسی معنی میں کیا ہے جس میں میں نے سچائی کی اضافیت کو ابھی بیان کیا ہے"۔ یعنی ہر ابدی سچائی سے انکار کرنے کے معنی میں، "ہر تذبذب کی وجہ سے غلطی پر ہیں، اس حقیقت کی وجہ سے کہ اپنے طرز کے باوجود وہ چند ابدی سچائیاں تسلیم کرتے ہیں، اگرچہ وہ حقیری کیوں نہ ہوں" صرف غیر ثابت قدم رجحان ہی ایسے انتخابیت پرستانہ شرطیہ جملوں کی اجازت دے سکتا ہے جو اینگلس نے پیش کیے ہیں اینگلس کی انتخابیت کی بوگدانوف کے ہاتھوں تردید کی ایک مثال ہم پیش کرتے ہیں "نپولین کا انتقال ۵ مئی ۱۸۲۱ء کو ہوا" اینگلس "قاطع ڈیورنگ" کے باب "ابدی سچائیاں" میں لکھتے ہیں اور ڈیورنگ کو سمجھاتے ہیں کہ جو شخص سائنسوں میں ابدی سچائیاں دریافت کرنے کا دعویٰ کرتا ہے اسے "فرسودہ باتوں (Plattheiten)" تک محدود ہونا پڑتا ہے۔ بوگدانوف اینگلس کو یہ جواب دیتے ہیں: "یہ سچائی کس قسم کی ہے؟ اور اس میں 'ابدی' کیا ہے؟ ایک واحد باہمی رابطے کا اندراج جس کی ہماری نسل کے لیے

(1) Dr. Albert schwegler Geschichte der philosophie im Umri 15 s 194 .)

کوئی حقیقی اہمیت نہیں رہی، جو کسی بھی سرگرمی کا نقطۂ آغاز نہیں بن سکتا اور ہمیں کہیں نہیں لے جاتا (صفحہ ۹) اور صفحہ ۸ پر "کیا فرسودہ باتوں کو wahrheiten کہا جا سکتا ہے؟ کیا فرسودہ باتیں سچائیاں ہیں؟ سچائی تجربے کی زندہ تنظیمی شکل ہے؟ وہ ہمیں اپنی سرگرمی میں کہیں لے جاتی ہے اور زندگی کی جدوجہد میں سہارا عطا کرتی ہے"

بوگدانوف کے ان دو اقتباسات سے یہ اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ وہ اینگلس کو غلط ثابت کرنے کے بجائے محض جذباتی تقریر کر رہا ہے۔ اگر آپ یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ یہ بیان کہ "نپولین کا انتقال ۵ مئی ۱۸۲۱ء کو ہوا" غلط یا نادرست ہے تو آپ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ سچ ہے۔ اگر آپ یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ مستقبل میں اسے غلط ثابت کیا جا سکتا ہے تو آپ اس سچائی کو دوائی مانتے ہیں۔ لیکن ایسے فقرے کو کہ سچائی "تجربے کی زندہ تنظیمی شکل" ہے جواب بتانا الفاظ کی گڈمڈ کو فلسفہ کہہ کر دھوکا دینا ہے۔ کیا علم ارضیات کرۂ ارض کی تاریخ بیان کرتا ہے، یا کیا کرۂ ارض سات دن میں تخلیق ہوا تھا؟ کیا اس کا جواب یہ کہہ کر ٹالا جا سکتا ہے کہ "زندہ" (کیا مطلب ہے اس کا؟) سچائی کہیں "لے جاتی ہے" وغیرہ؟ کیا ایسا مطلب ہو سکتا ہے کہ کرۂ ارض کی تاریخ اور انسانیت کی تاریخ کے علم کی کوئی "حقیقی اہمیت نہیں ہے"؟ یہ سراسر لفظی لغویت ہے جسے بوگدانوف اپنی پسپائی کو چھپانے کے لیے استعمال کر رہا۔ ابدی سچائیوں کے اینگلس کے اعتراف کو انتخابیت کہہ کر اسے ثابت کرنے کی ذمے داری اپنے اوپر لینا اور پھر الفاظ کے شور شغب کی آڑ لے کر مسئلے سے کترا جانا اور اس واقعے کی تردید نہ کرنا کہ نپولین کا انتقال ۵ مئی ۱۸۲۱ء کو ہوا اور مستقبل میں اس سچائی کو قابل تردید خیال کرنا پسپائی اور حماقت نہیں تو اور کیا ہے۔

اینگلس نے جو مثال دی ہے وہ معمولی ہے۔ ہر شخص آسانی سے ایسی سادہ سچائیوں کی درجنوں مثالیں پیش کر سکتا ہے جو دوائی اور مطلق ہیں ان پر صرف پاگل لوگ ہی شبہ کر سکتے ہیں (جیسا کہ اینگلس نے دوسری مثال دے کر کہا ہے: "پیرس فرانس میں ہے) ۔یہاں اینگلس فرسودہ باتوں کا ذکر کیوں چھیڑتے ہیں؟ کیوں کہ وہ اذعانیت پرست مابعد الطبیعیاتی مادیت پسند ڈیورنگ کو غلط ثابت کرتے ہیں اور اس کا مذاق اڑاتے ہیں، جو

مطلق اور اضافی سچائی کے درمیان تعلق پر جدلیات کا اطلاق نہیں کر سکتا تھا۔ مادیت پسند ہونے کے لیے معروضی سچائی کو تسلیم کرنا ضروری ہے جو ہم پر اپنے اعضائے حواس کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ معروضی سچائی کو تسلیم کرنا اس سچائی کو جو انسان اور انسانیت پر منحصر نہیں ہے، کسی نہ کسی شکل' ' میں مابعد الطبیعیاتی مادیت پسند ڈیورنگ کو جدلیاتی مادیت پسند اینگلس سے ممتاز کرتے ہیں۔ عام طور پر سائنس کے اور خاص طور پر تاریخی سائنس کے سب سے پیچیدہ سوالات پر ڈیورنگ نے لفاظی سے کام لیا ہے: آخر قطعی، ابدی سچائی، اس سلسلے میں اینگلس نے ڈیورنگ کا مذاق اڑایا۔ انھوں نے کہا کہ بلاشبہ ابدی سچائیاں ہیں لیکن سادہ چیزوں کے بارے میں بھڑ کیلے الفاظ استعمال کرنا ناسمجھی ہے۔ اگر ہم مادیت کو فروغ دینا چاہتے ہیں تو ہمیں ''ابدی سچائی جیسے الفاظ سے نہیں کھیلنا چاہیے ہمیں مطلق اور اضافی سچائی کے درمیان تعلق کے سوال کو جدلیاتی طور پر پیش کرنا اور جواب دینا سیکھنا چاہیے۔ تیس برس ہوئے اسی مسئلے پر ڈیورنگ اور اینگلس میں مباحثہ ہوا تھا۔ بوگدانوف اسی باب میں مطلق اور اضافی سچائی کے بارے میں اینگلس کی تشریح سے چالاکی کے ساتھ ''آنکھ چرا گیا'' وہ اس قول کو تسلیم کرنے پر جو مادیت کی تمام شکلوں کے لیے صداقت رکھتا ہے اینگلس کے خلاف انتخابیت کا الزام لگانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس سے صرف مادیت اور جدلیات سے بوگدانوف کی ناواقفیت ایک بار پھر ثابت ہوتی ہے۔ ''اب ہم اس سوال کو لیتے ہیں'' اینگلس ''قاطع ڈیورنگ'' کے متذکرۂ بالا باب کی ابتدا میں لکھتے ہیں (پہلا حصہ، باب ۹): ''عام طور پر علم انسانی کی تخلیقات کی' اور اگر یہ سچ ہے تو کن تخلیقات کی حکمی اہمیت اور سچائی کا غیر مشروط دعویٰ کیا جا سکتا ہے') پانچواں جرمن ایڈیشن صفحہ ۷۹) اور اینگلس اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں۔

''فکر کی حاکمیت انتہائی غیر حکمی طور پر غور و فکر کرنے والی انسانی ہستیوں کے سلسلے کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ وہ علم جو غیر مشروط طور پر سچائی کا دعویٰ کرتا ہے اضافی غلطیوں کے سلسلے کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔ نہ تو ایک اور نہ دوسرا (یعنی، نہ تو مطلق سچا علم اور نہ حکمی غور و فکر) انسانی وجود کی لامتناہی مدت کے ذریعے سوا پوری طرح حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

فکر و نظر کا تضاد اور اس پر تنقید:

"یہاں بھی ہمیں وہی تضاد ملتا ہے جو ہم کو اوپر لازمی طور پر مطلق کی طرح کیے ہوئے انسانی غور و فکر کے کردار اور انفرادی انسانی ہستیوں میں اس کی حقیقت کے درمیان ملا تھا جو سب صرف محدود طور پر سوچتی ہیں۔ یہ تضاد ایسا ہے جو صرف بے انتہا ترقی کے دوران حل کیا جاسکتا ہے جس میں کم از کم عملاً ہمارے لیے انسانی نسلوں کے بے شمار سلسلے بیت جائیں گے۔ ان معنوں میں انسانی غور و فکر اتنا ہی حتمی ہے جتنا کہ غیر حتمی اور علم کے لیے اس کی صلاحیت اتنی ہی غیر محدود ہے جتنی کہ محدود۔ وہ اپنی فطرت، اپنے منصب، اپنے امکانات اور اپنی تاریخی آخری منزل کے لحاظ سے حتمی اور غیر محدود ہے۔ غور و فکر اپنے انفرادی حصول کے لحاظ سے اور ہر مخصوص لمحے پر حقیقت میں محدود ہے اور حتمی نہیں ہے۔"(1)

"ابدی سچائیوں کا معاملہ بھی بالکل ایسا ہے" اینگلس سلسلہ خیال جاری رکھتے ہیں۔

اضافیت یعنی ہمارے علم کی اضافیت کے اصول کے سوال کے سلسلے میں یہ دلیل انتہائی اہم ہے جس پر تمام ماخ پرست زور دیتے ہیں۔ تمام ماخ پرست اصرار کرتے ہیں کہ وہ اضافیت پرست ہیں۔ لیکن روسی ماخ پرست جرمنوں کے الفاظ دہراتے تو ہیں مگر اضافیت کے جدلیات سے تعلق کے سوال کو واضح طور پر براہ راست پیش کرنے سے ڈرتے ہیں یا اس کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ بوگدانوف کے خیال میں (تمام ماخ پرستوں کی طرح) ہمارے علم کو خارج کرتا ہے۔ اینگلس کے خیال میں مطلق سچائی مرکب ہے اضافی سچائیوں کا۔ بوگدانوف اضافیت پرست ہے اور اینگلس جدلیات پسند۔ یہ اینگلس کی ایک اور اہم دلیل ہے "قاطع ڈیورنگ" کے اس باب سے جو پہلے نقل کیا جاچکا ہے:

"سچائی اور غلطی ان تمام منطقی معقولات کی طرح جو متضاد سمتوں میں حرکت کرتے ہیں

---

(1) بحوالہ وکٹر چیرنوف، صفحہ ۶۴ اور بعد کے ماخ پرست مسٹر چیرنوف کی حالت بالکل بوگدانوف کی طرح ہے جو خود اپنے آپ کو ماخ پرست کہنا پسند نہیں کرتا فرق یہ ہے کہ بوگدانوف اینگلس سے اپنے اختلاف چھپانے کی کوشش کرتا ہے تا کہ اسے اتفاقی خیال کیا جائے۔ لیکن چیرنوف اسے مادیت اور جدلیات کے خلاف جدوجہد کا مسئلہ تصور کرتا ہے۔

صرف انتہائی محدود میدان میں مطلق صحت رکھتے ہیں ۔ یہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں اور جناب ڈیورنگ بھی یہ محسوس کرتے اگر انھیں جدلیات کے ابجد سے تھوڑی بہت بھی واقفیت ہوتی جس کا کام ہی تمام ضدین کے ادھورے پن سے ؟ ۔ کرنا ہے ۔ اگر اس تنگ میدان سے باہر جس کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں سچائی اور غلطی کے درمیان تضاد کا اطلاق کریں تو یہ تضاد اضافی ہو جائے گا اور اظہار کے صحیح سائنسی طریقوں کے لیے بے سود بن جائے گا ۔ اور اگر ہم اس میدان کے باہر مطلق کے طور پر اس کا اطلاق کریں تو ہمیں سخت ناکامی ہوگی ضدین کے دونوں قطب اپنے اپنے تضاد میں تبدیل ہو جائیں گے ۔ یعنی سچائی غلطی بن جائے گی اور غلطی سچائی" (صفحہ ۸۶) اس کے دباؤ کے برعکس تناسب میں ہوتا ہے) اس قانون میں "سچائی کا ذرہ" معین حدود ہی میں مطلق سچائی ہے ۔ اور ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ قانون "صرف لگ بھگ" سچائی ہے ۔

چنانچہ انسانی غور و فکر اپنی فطرت کے لحاظ سے مطلق سچائی عطا کرنے کے قابل ہے اور عطا کرنے کے قابل ہے اور عطا کرتا ہے جو مرکب ہے اضافی سچائیوں کے مجموعے میں نئے تخموں کا اضافہ کرتا ہے لیکن ہر سائنسی مقولے کی سچائی کی حدود اضافی ہوتی ہیں ، جو علم کی وسعت کے ساتھ ساتھ کبھی بڑھتی ہیں ، کبھی سکڑتی ہیں ۔ جینس جین اپنی تصنیف "سیر" میں لکھتا ہے : "مطلق سچائی کو دیکھا ، سنا ، سونگھا اور چھوا جا سکتا ہے اور بلاشبہ علم میں لایا بھی جا سکتا ہے لیکن اسے علم میں پوری طرح نہیں لایا جا سکتا" (صفحہ ۱۹۵) ۔ "یہ کہنا ضروری نہیں کہ تصویر اپنے معروض کی تمام تفصیلات پیش نہیں کرتی اور اپنے ماڈل کے پیچھے فن کار رہتا ہے ایک تصویر اپنے ماڈل کے بالکل "منطبق" کیسے ہو سکتی ہے ؟ لگ بھگ ہو سکتی ہے" (صفحہ ۱۹۷)

"لہٰذا ہم فطرت اور اس کے اجزا کا علم صرف اضافی طور پر کر سکتے ہیں ، کیونکہ ایک حصہ بھی ، اگرچہ فطرت کا صرف ایک اضافی حصہ ہے ، تاہم مطلق کی نوعیت ، بذات خود مجموعی فطرت کی نوعیت کا مالک ہے جس کی تمام تفصیلات کا احاطہ علم کبھی نہیں کر سکتا تو پھر ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ فطرت کے مظاہر کے پیچھے ، اضافی سچائیوں کے پیچھے آفاقی ، غیر محدود ، مطلق فطرت ہے جو انسان پر اپنے آپ کو مکمل طور پر منکشف نہیں کرتی ؟ کہاں سے یہ علم آتا ہے ؟ یہ جبلی

ہے۔یہ ہمیں شعور کے ساتھ ملتا ہے"(صفحہ ۱۹۸)۔یہ آخری بیان ڈیٹس گین کی ان غلطیوں میں سے ایک ہے جس کی وجہ سے مارکس نے کوگیلمان کے نام ایک خط میں ڈیٹس گین کے خیالات میں الجھاؤ کا ذکر کیا تھا (۹۹) صرف ایسے غلط جملے پکڑ کر ڈیٹس گین کے فلسفے کو جدلیاتی مادیت سے مختلف فلسفہ کہا جا سکتا ہے۔لیکن ڈیٹس گین اسی صفحے پر اپنے آپ کو صحیح کرتا ہے"جب میں یہ کہتا ہوں کہ ابدی، مطلق سچائی کا علم ہم میں جبلی ہے، اور یہ واحد قبل تجربی علم ہے تو تجربی بھی اس جبلی علم کی تصدیق کرتا ہے"(صفحہ ۱۹۸)۔

اینگلس اور ڈیٹس گین کے ان تمام بیانات سے واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے کہ جدلیاتی مادیت کی نظر میں اضافی اور مطلق سچائی کے درمیان کوئی نا قابل گزر سرحد نہیں ہے۔بوگدانوف اسے سمجھنے میں بالکل ناکام رہا، اسی لیے اس نے یہ لکھا:"وہ (پرانی مادیت کا نظریہ جہاں بینی) اپنے آپ کو غیر مشروط طور پر اشیا کے جوہر کا معروضی علم بتاتا ہے (بوگدانوف کا خط کشیدہ) اور تمام نظریات کی تاریخی طور پر مشروط نوعیت کے خلاف ہے" ("تجربی وحدیت" تیسری جلد صفحہ ۴) جدید مادیت، یعنی مارکسزم کے نقطہ نظر سے معروضی مطلق سچائی کے ہمارے علم کے لگ بھگ ہونے کی حدود تاریخی طور پر مشروط ہیں لیکن ایسی سچائی کا وجود غیر مشروط ہے، اور یہ حقیقت بھی کہ ہم اس کے نزدیک تر پہنچ رہے ہیں غیر مشروط ہے۔تصویر کے خدوخال تاریخی لحاظ سے مشروط ہیں لیکن یہ حقیقت کہ یہ تصویر معروضی طور پر موجود ماڈل کا روپ پیش کرتے ہیں غیر مشروط ہے۔کب اور کن حالات میں ہم نے اشیا کی بنیادی نوعیت اپنے علم میں حاصل کی، تارکول میں آلیزرین کی دریافت یا ایٹم میں الیکٹرونوں کی دریافت، یہ تاریخی لحاظ سے مشروط ہے۔لیکن یہ کہ ہر ایسی دریافت "مطلقاً معروضی علم" کی ترقی ہے غیر مشروط ہے۔مختصر یہ کہ ہر نظریہ سائنسی لحاظ سے مشروط ہے لیکن یہ بھی غیر مشروط ہے کہ ہر سائنسی نظریے (مثال کے مذہبی نظریہ سے مختلف) سے ایک معروضی سچائی مطلق فطرت مطابقت رکھتی ہے۔آپ کہیں گے کہ اضافی اور مطلق سچائی میں یہ امتیاز غیر معین ہے اور میں جواب دوں گا: وہ اس حد تک "غیر معین" ہے کہ سائنس کو برے معنی میں عقیدے میں تبدیل ہونے سے، مردہ، منجمد، جامد ہونے سے روکے۔لیکن

ساتھ ہی وہ اس حد تک "معین" بھی ہے کہ ہمیں انتہائی پر زور اور اٹل طریقے سے عقیدہ پرستی اور لاادریت سے، فلسفیانہ عینیت اور ہیوم اور کانٹ کے چیلوں کی سوفسطائیت سے اپنا تعلق قطع کرنے میں مدد دے۔ یہاں ہے وہ سرحد جس پر آپ کی نظر نہیں پڑی اور چونکہ آپ کی نظر نہیں پڑی اس لیے آپ رجعت پرست فلسفے کی دلدل میں پھنس گئے۔ یہ سرحد جدلیاتی مادیت اور اضافیت کے درمیان ہے۔

ماخ، اویناریوس اور پیٹر ولڈٹ کا اضافت پرستی کا دعویٰ:

ماخ اویناریوس، پیٹر ولڈٹ اعلان کرتے ہیں کہ ہم اضافیت پرست ہیں، مسٹر چیرنوف اور مارکسی بننے کے خواہشمند بعض روسی ماخ پرست بطور صدائے بازگشت کہتے ہیں جی ہاں مسٹر چیرنوف اور ماخ پرست رفیقو آپ کی غلطی کا سرچشمہ بھی ہے، کیونکہ اضافیت کو نظریہ علم کی بنیاد بنانا ناگزیر طور پر اپنے آپ کو یا تو مطلق تشکیک، لاادریت اور سوفسطائیت میں مبتلا کرنا ہے یا داخلیت میں۔ نظریہ علم کی بنیادی حیثیت سے اضافیت نہ صرف ہمارے علم میں اضافیت کا اعتراف بلکہ کسی معروضی معیار اور ماڈل سے انکار بھی ہے جو انسانیت سے آزاد وجود رکھتی ہے، جس کا ہمارا اضافی علم لگ بھگ ہوتا ہے۔ خالص اضافیت کے نقطہ نظر سے ہر سوفسطائیت کو جائز ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اسے مشروط قرار دیا جا سکتا ہے کہ نپولین ۵ مئی ۱۸۲۱ء کو مرا یا نہیں۔ سائنسی نظریے (ایک لحاظ سے "مناسب") کے پہلو بہ پہلو مذہبی نظریے (دوسرے لحاظ سے بہت مناسب) کو بھی تسلیم کرنے کی وضاحت اس بات سے کی جا سکتی ہے کہ انسان یا انسانیت کے لیے یہ محض "مناسب" ہے وغیرہ۔

جدلیات میں جیسا کہ اپنے زمانے میں ہیگل نے بتایا اضافیت نفی، تشکیک کا ایک عنصر شامل ہے لیکن وہ اضافیت تک محدود نہیں ہے بلاشبہ مارکس اور اینگلس کی مادی جدلیات میں جدلیات اضافیت شامل ہے لیکن اس کو صرف اضافیت تک محدود نہیں رکھا جا سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ہمارے تمام علم کی اضافیت کو تسلیم کرتی ہے، اس معنی میں نہیں کہ معروضی سچائی سے انکار کرتی ہو لیکن اس معنی میں کہ اس سچائی سے قربت کے لحاظ سے ہمارے علم کی حدیں تاریخی طور پر مشروط ہیں۔

یوکدانوف خط کشیدہ عبارت لکھتا ہے: "ثابت قدم مارکسزم ابدی سچائیوں جیسی اذعانیت اور جامد تصورات کو تسلیم نہیں کرتا" ("تجربی وحدیت" جلد۳ صفحہ۹) یہ غلط ملط ہے۔ اگر دنیا ابدی طور پر حرکت اور ارتقا کرنے والا مادہ ہے (جیسا کہ مارکسی خیال کرتے ہیں) جس کا انعکاس ترقی پذیر انسانی شعور کرتا ہے تو اس میں "جامد" ہونے کی کیا بات ہے؟ بحث کا نکتہ اشیا کا غیر متغیر شعور نہیں بلکہ شعور جو فطرت کی عکاسی کرتا ہے اور فطرت جو شعور میں منعکس ہوتی ہے ان کے درمیان مطابقت ہے۔ اس سوال کے سلسلے میں اور صرف اسی سوال کے سلسلے میں اصطلاح "اذعانیت" مخصوص فلسفیانہ رنگ رکھتی ہے: یہ ایک ایسا پسندیدہ لفظ ہے جسے مادیت پسندوں کے خلاف عینیت پرست اور لاادریت پرست استعمال کرتے ہیں۔ یہ ہم کافی "پرانے" مادیت پسند فائر باخ کے معاملے میں دیکھ چکے ہیں رسوائے زمانہ "جدید اثباتیت" کے نقطہ نظر سے مادیت کے خلاف جو اعتراض کیے جارہے ہیں وہ بھی ایسی ہی قدیم لغویت ہیں۔

نظریہ علم میں عمل کی کسوٹی:

ہم دیکھ چکے ہیں کہ مارکس نے ۱۸۴۵ء میں اور اینگلس نے ۱۸۸۸ء اور ۱۸۹۲ء میں عمل کی کسوٹی کو مادیت کے نظریہ علم کی بنیاد قرار دیا تھا (۱۰۰) "انسانی غوروفکر سے معروضی سچائی کی مطابقت کے بارے میں بحث جو عمل سے علیحدہ ہو بالکل فاضلانہ ہے" مارکس نے فائر باخ پر اپنے دوسرے مقالے میں لکھا۔ کانٹ اور ہیوم کی لاادریت کی اور دوسری فلسفیانہ من گھڑت باتوں کی بہترین تردید عمل ہے، اینگلس نے دہرایا۔ لاادریت پرستوں کو جواب دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں "ہمارے عمل کی کامیابی مدرکہ اشیا کی معروضی نوعیت کے ساتھ ہماری مدرکات کی مطابقت ثابت کرتی ہے"۔

اس کا مقابلہ عمل کی کسوٹی کی بابت ماخ کی دلیل سے کیجیے: "عام طریقے سے سوچتے ہیں اور بولتے وقت ظاہر، فریب خیال کا مقابلہ عام طور پر حقیقت سے کیا جاتا ہے ایک پنسل جب سامنے ہوا میں دیکھی جاتی ہے تو سیدھی نظر آتی ہے، لیکن جب ہم اسے پانی میں ڈبوتے ہیں تو ٹیڑھی دکھائی دیتی ہے۔ آخر الذکر حالات میں ہم کہتے ہیں کہ پنسل

نیز ھی ظاہر ہوتی ہے لیکن در حقیقت وہ سیدھی ہے لیکن کیا چیز ہمیں ایک واقعے کو حقیقت اور دوسرے کو فریب نظر کہنے کا مستحق بناتی ہے؟ بلاشبہ ہماری توقع دھوکہ کھا جاتی ہے جب ہم اس قدرتی خطا کا شکار ہوتے ہیں کہ اگرچہ حالت غیر معمولی ہے لیکن ہم جس کے عادی ہیں اس کی توقع کرتے ہیں۔ اس کے ذمے دار حقائق نہیں ہیں۔ ایسی حالتوں میں فریب نظر کی بات کرنا سائنسی نقطہ نظر سے نہیں، عملی نقطہ نظر سے مناسب ہے۔ اسی طرح یہ سوال جو اکثر پوچھا جاتا ہے کہ آیا دنیا حقیقی ہے یا ہم اس کا خواب دیکھتے ہیں سائنسی اہمیت سے بالکل عاری ہے۔ لیکن انتہائی مہمل خواب بھی اتنی ہی حقیقت ہے جتنی کہ کوئی دوسری چیز (احساسات کا تجزیہ" صفحات ۱۸۔۱۹)

یہ صحیح ہے کہ نہ صرف انتہائی مہمل خواب بلکہ مہمل فلسفہ بھی ایک حقیقت ہے ارنسٹ ماخ کے فلسفے سے واقف ہونے کے بعد اس پر شبہ کرنا ناممکن ہے۔ جدید ترین سوفسطائی کی طرح وہ انسانی غلطیوں کے، انسانیت کے ہر "مہمل خواب" کے، مثلاً بھوت پریتوں، بھتنوں وغیرہ پر اعتقاد کے سائنسی و تاریخی اور نفسیاتی تجزیے کو سچائی اور "مہمل پن کے درمیان علمیاتی امتیاز سے خلط ملط کر دیتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی ماہر معاشیات کہے کہ سینیئر کا یہ نظریہ کہ سرمایہ دار کا پورا منافع مزدور کی محنت کے "آخری گھنٹے" سے حاصل ہوتا ہے، اور مارکس کا نظریہ دونوں حقیقتیں ہیں، اور سائنس کے نقطہ نظر سے یہ پوچھنا فضول ہے کہ کون سا بورژوازی کے تعصب اور اس کے پروفیسروں کی ضمیر فروشی کا۔ دباغ ایوسیف ڈٹس گین سائنسی یعنی مادی نظریہ علم کو "مذہبی عقائد کے خلاف آفاقی ہتھیار" خیال کرتا تھا (Kleinere Philolsophische 55)"(1) لیکن گھٹیا پروفیسر ارنسٹ ماخ کے رائے میں مادی نظریہ علم اور داخلی عینیت پرست نظریہ علم کے درمیان امتیاز "تمام سائنسی اہمیت سے عاری ہے!" یہ خیال کہ سائنس عینیت پرستی اور مذہب کے خلاف مادیت کی جدوجہد میں غیر جانبدار ہے، نہ صرف ماخ کا بلکہ تمام جدید بورژوا پروفیسروں کا پسندیدہ خیال ہے جو جیسا کہ ڈٹس گین نے بجا طور پر کہا "سند یافتہ خادم ہیں جو عوام کو نیچ عینیت

(1) مختصر فلسفیانہ مطالعے" صفحہ ۵۵ (ایڈیٹر)

سے مدہوش کرتے ہیں"(ایضاً صفحہ ۵۳)

اور جب عمل کی کسوٹی کو جو ہمیں فریب خیال کو حقیقت سے امتیاز کرنے میں مدد دیتی ہے، ماخ سائنس کی اقلیم سے، نظریہ علم کی اقلیم سے ہٹا دیتا ہے، تو واقعی یہ پر پیچ پروفیسرانہ عینیت ہے۔ مارکس اور اینگلس نے بتایا ہے کہ انسانی عمل مادی نظریہ علم کی صداقت کو ثابت کرتا ہے۔ انھوں نے علمیات کے بنیادی سوال کو عمل کی مدد کے بغیر حل کرنے کی کوششوں کو "بقراطیت" اور "فلسفیانہ من گھڑت" قرار دیا۔ لیکن ماخ کے لیے عمل ایک بات ہے اور نظریہ علم بالکل مختلف چیز انھیں آخرالذکر کو اول الذکر کا مشروط کیے بغیر ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو رکھا جا سکتا ہے۔ اپنی آخری تصنیف "علم اور غلطی" (دوسرا جرمن ایڈیشن صفحہ ۱۱۵) میں ماخ لکھتا ہے: علم ہمیشہ حیاتیاتی لحاظ سے مفید نفسیاتی جذبہ ہے۔" "صرف کامیابی علم کو غلطی سے جدا کر سکتی ہے" (صفحہ ۱۱۶) "تصور طبیعی عملی فرضیہ ہے (صفحہ ۱۴۳) ۔مارکسی بننے کے خواہشمند ہمارے روسی ماخ پرست حیرت انگیز سادہ لوحی سے ماخ کے ان فقروں کو اس کا ثبوت سمجھتے ہیں کہ ماخ مارکسزم کے قریب ہے۔ لیکن وہ مارکسزم کے اتنا ہی قریب ہے جتنا بسمارک حرد ور تحریک سے تھا، یا لاٹ پادری یولوگیوس جمہوریت سے۔ ماخ کے یہاں ایسے اقوال اس کے عینیت پرست نظریہ علم کے پہلو بہ پہلو موجود ہیں اور علمیات کی کوئی معین راہ منتخب کرنے میں مدد نہیں دیتے۔ علم حیاتیاتی لحاظ سے مفید ہو سکتا ہے، انسانی عمل میں مفید ہو سکتا ہے، زندگی کی بقاء، نوع انسانی کی بقا کے لیے مفید ہو سکتا ہے بشرطیکہ وہ معروضی سچائی کو منعکس کرے جو انسان سے آزاد ہے۔ مادیت پسند کے لیے انسانی عمل کی "کامیابی" ہمارے خیالات اور مدرکہ اشیا کی معروضی نوعیت کے درمیان مطابقت کو ثابت کرتی ہے۔ ہمہ انانیت پرست کے لیے "کامیابی" وہی ہے جس کی مجھے عمل میں ضرورت ہے، ایسے عمل میں جو نظریہ علم سے علیحدہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ اگر عمل کی کسوٹی کو نظریہ علم کی بنیاد قرار دیا جائے تو ہم ناگزیر طور پر مادیت کو تسلیم کریں گے۔ یہی مارکسی کہتا ہے اور ماخ کہتا ہے کہ عمل مادی ہو لیکن نظریہ دوسرا معاملہ ہے۔

ماخ کے افکار میں "انا" کی بحث:

ماخ "احساسات کا تجزیہ" میں لکھتا ہے "جب ہم کوئی عمل کرتے ہیں تو عملاً "انا" کے خیال کے بغیر کچھ نہیں کر سکتے۔ جس طرح جب ہم کسی چیز کو اپنے ہاتھ کی مدد سے گرفت میں لیتے ہیں تو جسم کے خیال کے بغیر ایسا نہیں کر سکتے ہیں۔ عضویاتی طور پر ہم اسی طرح ثابت قدمی سے انا پرست اور مادیت پسند رہتے ہیں جس طرح ہم ہمیشہ طلوع آفتاب دیکھتے ہیں۔ لیکن نظریاتی اعتبار سے اس خیال سے وابستہ ہونا لازمی نہیں ہے") صفحات ۲۸۴۔۲۸۵)۔

یہاں انا پرستی کا اصل موضوع سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ انا پرستی علمیاتی مقولہ نہیں ہے۔ کرۂ ارض کے گرد سورج کی ظاہر گردش کا سوال بھی اصل موضوع سے تعلق نہیں رکھتا کیونکہ عمل میں، جو ہمارے لیے نظریہ علم کی کسوٹی ہے، ہمیں فلکیاتی مشاہدات، دریافتوں وغیرہ کا عمل بھی شامل کرنا چاہیے۔ ماخ کا یہ اعتراف قیمتی ہے کہ اپنی عملی زندگی میں انسانی پورے طور پر اور بلاشرکت غیرے مادی نظریہ علم سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ اسے "نظریاتی طور پر" رد کرنے کی کوشش ماخ کے بقراطی عالمانہ اور پرپیچ عینیت پرست کوششوں کی خصوصیت ہے۔

عمل کو ایسی چیز کی طرح جو علمیاتی بحث کے لیے غیر ضروری ہے خارج کرنے کی کوششوں کا مقصد، جو اتفاقی نہیں ہیں، لاادریت اور عینیت کے لیے دروازے کھولنا ہے۔ یہ جرمن کلاسیکی فلسفے کی تاریخ کی اس مثال سے ثابت ہوتا ہے۔ کانٹ اور فختے کے درمیان شولتسے ہے (جو فلسفے کی تاریخ میں شولتسے اینیسیڈیموس کے نام سے مشہور ہے)۔ وہ اعلانیہ طور پر فلسفے میں تشکیک کے رجحان کی وکالت کرتا ہے اور اپنے آپ کو ہیوم (اور قدما میں پیرہو اور سیکسٹس) کا چیلا بتاتا ہے۔ وہ پرزور طریقے سے شے بالذات اور معروضی علم کے امکان کو مسترد کرتا ہے اور شدت سے اصرار کرتا ہے کہ ہم "تجربے" اور احساسات کی سرحد سے آگے قدم نہ بڑھائیں اور اس سلسلے میں وہ مخالف کیمپ سے اس اعتراض کی پیش بینی کرتا ہے: چونکہ تشکیک پرست جب زندگی کے امور میں حصہ لیتا ہے تو معروضی اشیا کی

حقیقت کو بدیہی فرض کرتا ہے، اسی کے مطابق رویہ اختیار کرتا ہے اور اس کی سچائی کی کسوٹی تسلیم کرتا ہے تو اس کا رویہ ہی اس کی تکنیک کی بہترین اور واضح ترین تردید بن جاتا ہے"
(۱) شولسے خفگی سے جواب دیتا ہے: "ایسے ثبوت صرف انبوہ کے لیے صحیح ہیں۔ کیونکہ میری تکنیک کا تعلق عملی زندگی کی ضرورت سے نہیں بلکہ وہ فلسفے کی حدود میں ہی رہتی ہے"
(صفحات ۲۵۴، ۵)

ماخ کی جدید اثباتیت شولسے اور فیختے سے آگے نہیں بڑھی ہے! یہاں پھر ہم تجربہ دیکھتے ہیں کہ اس سوال پر بھی بازاروف کو پلیخانوف کے علاوہ اور کوئی نہیں ملا۔ بلی سے زیادہ اور کوئی طاقتور حیوان نہیں۔ بازاروف "پلیخانوف کے اہم جست والے فلسفے" کا مذاق اڑاتا ہے ("مطالعات"، صفحہ ۶۹) جس نے واقعی یہ مہمل رائے پیش کی کہ بیرونی دنیا کے وجود پر "عقیدہ" فلسفے کی ناگزیر اہم جست ہے" (لوڈویگ فائرباخ پر نوٹ صفحہ ۱۱۱) لفظ "عقیدہ" (جو ہیوم سے لیا گیا ہے) اگرچہ واوین کے درمیان ہے مگر پلیخانوف کے ذہن میں اصطلاحات کی الجھن کا اظہار کرتا ہے اس پر کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس کا پلیخانوف سے کیا تعلق ہے؟ بازاروف نے کسی دوسرے مادیت پسند سے رجوع کیوں نہیں کیا، مثلاً فائرباخ سے؟ کیا اس کا سبب یہ ہے کہ وہ اسے نہیں جانتا؟ لیکن لاعلمی کوئی دلیل نہیں۔ مارکس اور اینگلس کی طرح فائرباخ بھی نظریہ علم کے بنیادی مسائل میں عمل تک "جست" لگاتا ہے جو شولسے، فیختے اور ماخ کے مندرجہ ذیل نمایاں اقتباس کی مدد سے اس کی اصلی نوعیت کی تشریح کرتا ہے جس سے ماخ ازم کی بھی دھجیاں اڑ جاتی ہیں: آپ فرض کرتے ہیں، "فیختے لکھتا ہے" کہ اشیا حقیقی ہیں، وہ آپ کے باہر وجود رکھتی ہیں، صرف اس لیے کہ آپ انھیں دیکھتے سنتے اور چھوتے ہیں لیکن بصارت لمس اور سماعت صرف احساسات ہیں آپ معروضات کو نہیں بلکہ صرف اپنے احساسات کو محسوس کرتے ہیں" (فائرباخ،

(1) G . E. Schulze Aenesidemus oder uber die Fundamente der von dem professor Reinhold in jena gelieferten Elementarphilosophie 1792,253.)

تصانیف، جلد ۱۰ صفحہ ۱۸۵)۔ اس کا فائرباخ یوں جواب دیتا ہے کہ انسانی ہستی مجرد "انا" نہیں بلکہ مرد یا عورت ہے اور یہ سوال کہ آیا دنیا احساس ہے اس کا مقابلہ اس سوال سے کیا جا سکتا ہے: کیا دوسری انسانی ہستی میرا احساس ہے یا عملی زندگی میں ہمارے تعلقات اس کے برعکس ثابت کرتے ہیں؟" عینیت کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ معروضیت اور داخلیت، دنیا کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے کا صرف نظریاتی نقطہ نظر سے سوال کرتی ہے اور اور جواب دیتی ہے (ایضا، صفحہ ۱۸۹)۔ فائرباخ انسانی عمل کے کل مجموعے کو نظریہ علم کی بنیاد بناتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عملی زندگی میں عینیت پرست بھی اپنے "انا" اور دوسرے انسان کے 'تم' کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں۔ عینیت پرستوں کے خیال میں "یہ نقطہ نظر صرف عملی زندگی کے لیے درست ہے، نہ کہ قیاس آرائی کے واسطے۔ لیکن جو قیاس آرائی زندگی کے متضاد ہے، جو موت کے، جسم سے جدا روح کے نقطہ نظر کو سچائی کا نقطہ نظر بناتی ہے مردہ اور جھوٹی قیاس آرائی ہے" (صفحہ ۱۹۲)۔ محسوس کرنے سے پہلے ہم سانس لیتے ہیں۔ ہم ہوا، کھانے اور پینے کے بغیر وجود نہیں رکھ سکتے۔

"تو پھر کیا اس کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا کے غیر حقیقی یا حقیقی ہونے کے مسئلے سے بحث کرتے وقت ہمیں کھانے اور پینے کے سوالات کا مطالعہ کرنا چاہیے؟۔ برہم عینیت پرست چلاتا ہے۔ کیا چال ہے! سائنسی معنوں میں مادیت کو فلسفے کی کرسی اور دینیات کے منبر سے مار بھگانا تا کہ کھانے کی میز پر انتہائی بھونڈے طریقے سے دل و جان سے مادیت پر عمل کیا جائے، اچھے آداب کے خلاف بڑا ظلم ہے" (صفحہ ۱۹۵) اور فائرباخ کہتا ہے کہ داخلی احساس اور معروضی دنیا کو ایک جاننا "آلودگی اور تولید کو یکساں خیال کرنا ہے" (صفحہ ۱۹۸)۔ یہ رائے شائستہ نہیں ہے، لیکن ان فلسفیوں کے معاملے میں جو تعلیم دیتے ہیں کہ حسی مدرکہ ہم سے باہر موجود حقیقت ہے تیر بہدف ہے۔

عملی طور پر "زندگی اور عمل" کے تصور کی بحث:

نظریہ علم میں زندگی کے، عمل کے نقطہ نظر کو اول اور بنیادی ہونا چاہیے۔ یہ راہ پروفیسرانہ بقراطیت کی لامتناہی جعلسازیوں کو ہٹا کر ناگزیر طور پر مادیت تک لے جاتی

ہے۔ بلاشبہ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ عمل کی کسوٹی کسی انسانی خیال کی مکمل طور پر تصدیق یا تردید نہیں کرتی۔ یہ کسوٹی بھی کافی "غیر معین" ہے جس سے انسانی علم "مطلق" نہیں ہو جاتا اور ساتھ ہی وہ کافی معین بھی ہے جو عینیت اور لا ادریت کی تمام شکلوں کے خلاف بے رحمی سے جدوجہد کرنے میں مدد دیتی ہے۔ اگر ہمارا عمل جس کی تصدیق کرتا ہے وہ واحد، آخری اور معروضی سچائی ہے تب اس کے بعد یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ اس سچائی کا ایک ہی راستہ سائنس کا راستہ ہے جس کا نقطہ نظر مادیت پسند ہے۔ مثال کے طور پر، بوگدانوف مارکس کے زر کے نظریہ گردش کو معروضی سچائی کی طرح صرف "ہمارے زمانے" کے لیے تسلیم کرنے پر تیار ہے۔ وہ اس نظریے سے "ماورائے تاریخی معروضی" سچائی منسوب کرنے کو "اذعانیت" کہتا ہے ("تجربی وحدیت" جلد ۳، صفحہ ۷)۔ یہ پھر خلط ملط ہے۔ اس نظریے کی عمل سے مطابقت کو مستقبل کے کوئی بھی حالات تبدیل نہیں کر سکتے۔ اس کی بھی وہی سادہ دلیل ہے جس نے یہ ابدی سچائی پیش کی کہ نپولین نے ۵ مئی ۱۸۲۱ء کو وفات پائی۔ لیکن چونکہ عمل کی کسوٹی، یعنی گزشتہ چند دھائیوں میں تمام سرمایہ دار ملکوں کے ارتقا کی راہ صرف عام طور مارکس کے پورے معاشرتی اور معاشی نظریے کے معروضی سچائی کو ثابت کرتی ہے، نہ کہ نظریہ کے اجزا اور انفرادی ضابطوں کو، تو یہ عیاں ہے کہ یہاں مارکسیوں کی "اذعانیت" کی بات کرنا بورژوا معاشیات کو نا قابل معافی رعایت دینے کے مترادف ہے۔ مارکسیوں کی اس رائے سے کہ مارکس کا نظریہ معروضی سچائی ہے صرف یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ مارکس کے نظریے کی راہ پر چل کر ہم معروضی سچائی کے قریب تو آئیں گے (اسے ختم کیے بغیر)، لیکن دوسرے راستے پر چل کر ہم الجھاؤ اور لغویات کے علاوہ اور کچھ حاصل نہیں کریں گے۔

مادہ کیا ہے؟ تجربہ کیا ہے؟

ان میں سے پہلے سوال کو عینیت پرست اور لا ادریت پرست، جن میں ماخ پرست بھی شامل ہیں، مسلسل مادیت پسندوں کے سامنے پیش کر رہے ہیں، اور دوسرے سوال کو مادیت پسند ماخ پرستوں کے سامنے ہم زیر بحث اس نکتے کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔ اس موضوع پر اویناریوں لکھتا ہے:

"خالص مکمل تجربے کے اندر کچھ بھی طبیعی نہیں ہے "مادہ" مابعدالطبیعیاتی مطلق معنی
ہیں کیونکہ اس معنی میں "مادہ" صرف مجرد ہے: وہ ہر مرکزی عنصر سے تجرید کرنے کے بعد
متقابل عناصر کا مجموعہ ہوتا۔ جس طرح بنیادی باہمی رابطے یعنی "مکمل تجربے" میں متقابل
عنصر مرکزی عنصر کے بغیر ناقابل تصور ہے اسی طرح 'مادہ' مابعدالطبیعیاتی مطلق معنی میں مکمل
طور پر وہم ہے" ("نوٹس" صفحہ موخرالذکر رسالے میں پیرا ۱۱۹)

اس پوری لایعنی تحریر میں ایک چیز عیاں ہے، یعنی اویناریوس طبیعی یا مادے کو مطلق
اور مابعدالطبیعیات کہتا ہے کیونکہ اس کے بنیادی باہمی رابطے (یا "مکمل تجربے") کے
نظریے کے مطابق متقابل عنصر مرکزی عنصر سے، ماحول "انا" سے اٹوٹ ہے، غیر "انا"
سے اٹوٹ ہے (جیسا کہ فیخٹے نے کہا)۔ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ یہ نظریہ ڈھکی چھپی داخلی
عینیت ہے اور "مادے" پر اویناریوس کے حملے بالکل قابل فہم ہیں: عینیت پرست اس طبیعی
ہستی سے انکار کرتا ہے جو نفسیات سے آزاد ہے اور اس لیے اس تصور کو مسترد کرتا ہے جسے
فلسفے نے اس ہستی کے لیے مرتب کیا ہے۔ یہ کہ مادہ "طبیعی" ہے (یعنی جو انتہائی یگانہ ہے
اور انسان کو براہ راست ودیعت کیا گیا ہے اور جس کے وجود پر صرف پاگل خانے کا باسی شبہ
کر سکتا ہے) اس سے اویناریوس انکار نہیں کرتا۔ وہ صرف اس پر اصرار کرتا ہے کہ ماحول اور
"انا" کے درمیان اٹوٹ تعلق کے بارے میں "اس کے" نظریے کو تسلیم کر لیا جائے۔

ماخ کا "مادے" کے متعلق نظریہ:

ماخ اسی خیال کو فلسفیانہ آرائش کے بغیر زیادہ سادگی سے بیان کرتا ہے۔ "جسے ہم مادہ
کہتے ہیں وہ عناصر (احساسات) کا ایک باقاعدہ مجموعہ ہے" ("احساسات کا تجزیہ" صفحہ
۲۶۵)۔ ماخ سمجھتا ہے کہ اس دعوے کے ذریعے وہ عام تصور کائنات میں 'بنیادی تبدیلی'
کر رہا ہے۔ درحقیقت یہ پرانی، بہت پرانی کائنات داخلی عینیت ہے جس کی عریانی کو لفظ
"عنصر" سے چھپانے کی کوشش کی گئی ہے۔

آخر میں انگریز ماخ پرست پیرسن جو مادیت کا سخت مخالف ہے کہتا ہے "حسی تاثرات
کے کم و بیش بعض مستقل گروپوں کی درجہ بندی کرنے اور انہیں مادے سے موسوم کرنے پر

کوئی سائنسی اعتراض نہیں ہوسکتا۔ ایسا کرنے سے واقعی ہم جان اسٹوارٹ مل کی مادے کی اس تعریف سے بالکل قریب آ جاتے ہیں کہ مادہ احساسات کا مستقل امکان ہے لیکن مادے کی یہ تعریف ہمیں مادے سے ایسی شے کی طرح جو حرکت میں ہے دور لے جاتی ہے" (سائنس کی صرف ونحو" ۱۹۰۰ء دوسرا ایڈیشن، صفحہ ۳۲۹)۔ یہاں "عناصر" سے ستر پوشی نہیں کی گئی ہے بلکہ عینیت پرست علی الاعلان لا ادریت پرست کی جانب دوستی کا ہاتھ بڑھا رہا ہے۔

جیسا کہ قاری دیکھ سکتا ہے تجربی تنقید کے بانیوں کی یہ تمام دلیلیں غور و فکر اور ہستی، احساس اور طبیعی کے درمیان تعلق کے پرانے علمیاتی سوال کے اردگرد چکر لگاتی ہیں۔ روسی ماخ پرستیوں کو یہ دریافت کرنے کے لیے کہ یہاں ایسی چیز ہے جس کا "جدید فطری سائنس"، سے یا "جدید اثباتیت" سے دور کا تعلق ہے، انتہائی سادہ لوحی کی ضرورت پڑی۔ ہم نے جن فلسفیوں کا ذکر کیا ہے ان میں کچھ علانیہ طور پر اور بعض احتیاط سے مادیت کی بنیادی فلسفیانہ راہ (ہستی سے غور و فکر کی طرف، مادے سے احساس کی طرف) کی جگہ برعکس عینیت کی راہ کو دیتے ہیں۔ مادے سے ان کا انکار، علمیاتی مسائل کا وہی پرانا جانا پہچانا جواب ہے، جو ہمارے احساسات کے بیرونی معروضی سرچشمے کے، ہمارے احساسات سے مطابقت رکھنے والی معروضی حقیقت کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ دوسرے اس فلسفیانہ راہ کا اظہار جس سے عینیت پرست اور لا ادریت پرست انکار کرتے ہیں ان تعریفوں کے بیان میں ملتا ہے: مادہ وہ ہے جو ہمارے اعضائے حواس پر عمل کر کے احساس پیدا کرتا ہے، مادہ وہ معروضی حقیقت ہے جو ہمیں احساس میں ودیعت کی گئی ہے، وغیرہ۔

بوگدانوف جو صرف بیلتوف کے خلاف بحث کرنے کا بہانہ کرتا ہے اور بزدلی سے اینگلس کو نظر انداز کرتا ہے، ایسی تعریفوں پر برہم ہے جو اس کے خیال میں "محض سادہ تکراریں ہیں" ("تجربی وحدیت" جلد ۳ صفحہ ۱۷) اس "فارمولے" کی (ہمارے "مارکسی" اینگلس کا فارمولا نہیں کہتے) جس میں فلسفے کے ایک رجحان کے مطابق مادہ اول ہے اور روح ثانوی اور دوسری رجحان کے مطابق معاملہ برعکس ہے۔ اور تمام روسی ماخ پرست

بوگدانوف کی "تردید" کو جوش وخروش سے دہراتے ہیں! لیکن اگر یہ لوگ تھوڑا بہت بھی غور کریں تو انھیں معلوم ہو جائے گا کہ معاملے کی نوعیت کے لحاظ سے ہی علمیات کے ان دو بنیادی تصورات کی، سوائے اس اشارے کے کہ ان میں سے کس کو اول قرار دیا جائے، تعریف بیان کرنا ناممکن ہے۔ "تعریف" بیان کرنے کا مطلب کیا ہے؟ بنیادی طور پر اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک معین تصور کو زیادہ وسیع تصور میں لایا جائے۔ مثلاً جب میں یہ تعریف بیان کرتا ہوں کہ "گدھا جانور ہے" تو میں "گدھے" کے تصور کو زیادہ وسیع تصور میں لاتا ہوں۔ تو اب سوال یہ ہے کہ ہستی اور غور و فکر مادے اور احساس، طبیعی اور نفسیاتی کے علاوہ کیا اور زیادہ وسیع تصورات ہیں جن کے ذریعے نظریہ علم عمل کر سکتا ہے؟ نہیں ہیں۔ یہ ایسے بنیادی اور جامع تصورات ہیں جن سے علمیات نے درحقیقت تجاوز نہیں کیا ہے (مصطلحات میں تبدیلیوں کے علاوہ جو ہمیشہ ممکن ہیں) بے انتہا وسیع تصورات کے ان دو "سلسلوں" کی ایک ایسی تعریف کا مطالبہ جو "محض تکرار" نہ ہو کوئی ڈھونگیا یا بے مغز آدمی ہی کر سکتا ہے: پہلے یا دوسرے کو اول قرار دیا جائے۔ مادے کے متعلق مندرجہ بالا تین دلائل کو لیجیے۔ ان کا جوہر کیا ہے؟ یہ کہ فلسفی نفسیاتی یا "انا" سے طبیعی یا ماحول تک پہنچتے ہیں، جیسا کہ مرکزی سے مقابل عنصر تک یا احساس سے مادے تک، یا حسی مدرکہ سے مادے تک۔ کیا اوینا ریوس، ماخ اور پیرسن ان بنیادی تصورات کی، سوائے اپنے فلسفیانہ رجحان کی طرف اشارہ کرنے کے، واقعی کوئی دوسری "تعریف" بیان کر سکتے تھے؟ کیا وہ دوسری طرف سے، کسی مخصوص طرح سے اس کی تعریف بیان کر سکتے تھے کہ "انا" کیا ہے، احساس کیا ہے، حسی مدرکہ کیا ہے؟ اگر سوال کو وضاحت سے مرتب کیا جائے تو یہ اندازہ ہو جائے گا کہ جب ماخ پرست مادیت پسندوں سے مادے کی ایسی تعریف کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں جو اس مقولے کی تکرار نہ کرے کہ مادہ فطرت، ہستی، طبیعی اول ہیں اور روح، شعور احساس نفسیاتی ثانوی، تو یہ محض لغویات ہے۔

مارکس اور اینگلس کے نظریات کی سادگی:

مارکس اور اینگلس کی طباعی اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ وہ نئے الفاظ، عالمانہ

اصطلاحات سے کھیلنا پسند نہیں کرتا تھے، انھوں نے سادہ اور آسان زبان میں کہا: فلسفے میں ایک مادیت پسند راہ ہے اور دوسری عینیت پرست اور ان کے درمیان کم و بیش مختلف رنگوں کی لاادریت۔ فلسفے میں نئے نقطہ نظر تلاش کرنے کی بے سود کوششیں ذہن کی ایسی ہی بے مائگی کی نشاندہی کرتی ہیں جیسی کہ قدر کے "نئے" نظریے، لگان کے "نئے" نظریے وغیرہ کو گھڑنے کی کوششوں سے ظاہر ہوتی ہے۔

اوینا ریوس کی بابت اس کے چیلے کارستائین نے بتایا کہ اس نے ایک نجی گفتگو میں اپنی رائے کا اظہار یوں کیا: "مجھے نہ طبیعی کا علم ہے نہ نفسیاتی کا بلکہ صرف کسی تیسرے کا ہے" ایک مصنف کے اس جملے پر کہ تیسرے کا تصور اوینا ریوس نے پیش نہیں کیا، پیٹر ولڈٹ نے جواب دیا: "ہم جانتے ہیں کہ وہ ایسا تصور کیوں پیش نہیں کر سکا۔ تیسرے میں متقابل تصور (grift Gegenbe رکھنے والے تصور) کی کمی ہے یہ سوال کہ تیسرا کیا ہے؟ غیر منطقی طور پر پیش کیا گیا ہے"۔ ("خالص تجربے کے فلسفے کی تمہید" جلد ۲ صفحہ ۳۲۹) پیٹر ولڈٹ سمجھتا ہے کہ آخری تصور کی تعریف بیان نہیں کی جا سکتی۔ لیکن وہ یہ نہیں سمجھتا کہ "تیسرے" کا حربہ محض سخن سازی ہے کیونکہ ہم میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ طبیعی کیا ہے، نفسیاتی کیا ہے مگر یہ کسی کو نہیں معلوم کہ "تیسرا" کیا ہے۔ اوینا ریوس محض اپنی راہ پر سخن سازی کا پردہ ڈال رہا تھا۔ درحقیقت وہ یہ اعلان کر رہا تھا کہ "انا" اول (عنصر مرکزی) ہے اور فطرت (ماحول) ثانوی (عنصر متقابل) ہے۔

بلاشبہ مادے اور شعور کا متضاد ہونا صرف بہت ہی محدود میدان کی حدود میں مطلقاً اہمیت رکھتا ہے اس معاملے میں صرف اس بنیادی علمیاتی مسئلے کی حدود میں کہ کسے اول خیال کیا جائے اور کسے ثانوی۔ ان حدود سے باہر اس تضاد کا اضافی کردار مسلمہ ہے۔

فطرت میں علیت اور لزوم:

جدید "ازموں" (isms) میں کسی کی بھی فلسفیانہ راہ کو متعین کرنے کے لیے علیت کا سوال خاص طور پر اہم ہے۔ چنانچہ ضروری ہے کہ اس سے تفصیل کے ساتھ بحث کی جائے۔ ہم اس نکتے پر مادیت پسند نظریہ علم کی تشریح سے ابتدا کرتے ہیں۔ ہائم کو جواب

دیتے ہوئے فائرباخ نے اپنے خیالات کو بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے۔

"ہائم کہتا ہے: اس کے (فائرباخ کے) خیال میں فطرت اور عقل انسانی ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں، ان کے درمیان ایک ایسی خلیج حائل ہے جو کسی طرف سے بھی پاٹی نہیں جا سکتی۔ ہائم کی یہ تنقید میری تصنیف "مذہب کے جوہر" کے پیرے ۴۸ پر مبنی ہے۔ وہاں یہ کہا گیا ہے کہ "فطرت کا ادراک صرف بذات خود فطرت کے ذریعے سے ہی کیا جا سکتا ہے، اس کا لزوم نہ انسانی ہے اور نہ منطقی، نہ مابعد الطبیعیاتی ہے نہ ریاضیاتی۔ صرف ہے، اگرچہ ہم اس کے مظاہر کا مقابلہ مشابہ انسانی مظاہر سے کرتے ہیں، فطرت پر عام طور سے انسانی اظہارات اور تصورات کا اطلاق کرتے ہیں تا کہ وہ ہمارے لیے قابل فہم بنے مثلاً نظم، مقصد، قانون۔ یہ کرنے پر ہم مجبور ہیں کیونکہ ہماری زبان کا کردار ہی ایسا ہے، اس کا مطلب کیا ہے؟ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ فطرت میں نظم نہیں ہے، اس لیے مثال کے طور پر، خزاں کے بعد گرمیاں آئیں اور بہار کے بعد جاڑے، جانوروں کے بعد خزاں؟ یہ کہ کوئی مقصد نہیں ہے اس لیے مثال کے طور، پھیپھڑوں اور ہوا کے درمیان، روشنی اور آنکھ کے درمیان آواز اور کان کے درمیان کوئی رابطہ نہیں ہے؟ قانون نہیں ہے اس لیے مثال کے طور پر کرۂ ارض کبھی بیضوی شکل میں حرکت کرے کبھی چلتے میں، وہ سورج کے گرد کبھی ایک سال میں تو کبھی گھنٹے کے ربع میں گردش کرے؟ کیا حماقت ہے یہ! تو پھر اس عبارت کا مطلب کیا ہے؟ جس کا فطرت سے تعلق ہے اور جو انسان سے تعلق رکھتا ہے ان کے درمیان امتیاز کرنا۔ اس کا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ در حقیقت فطرت میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو نظم مقصد اور قانون کے الفاظ یا خیالات سے مطابقت نہ رکھتی ہو۔ وہ صرف فکر اور ہستی کی یکسانیت سے انکار کرتا ہے۔ وہ اس سے انکار کرتا ہے کہ نظم وغیرہ فطرت میں اسی طرح وجود رکھتے ہوں جیسے کہ انسان کے سر یا حس میں نظم، مقصد، قانون وہ الفاظ ہیں جنھیں انسان فطرت کے عوامل کو اپنی زبان میں ترجمہ کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے تا کہ انھیں وہ سمجھ سکے۔ یہ الفاظ معنی یا معروضی مافیہ سے عاری نہیں ہیں۔ اس کے باوجود اصل اور ترجمے میں امتیاز کرنے کی ضرورت ہے۔ انسانی معنوں میں نظم، مقصد، قانون ایسی چیز کا اظہار کرتے ہیں

جو من مانی (arbitrary) ہے

"فطرت میں نظم، مقصد اور قانون کی اتفاقی صورت حال سے خدا پرستی لازمی طور پر ان کی من مانی ابتدا کا نتیجہ اخذ کرتی ہے۔ وہ یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ فطرت سے ممتاز ایک ہستی کا وجود ہے جو فطرت کو نظم، مقصد قانون پر مائل کرتی ہے۔ فطرت جو بذات خود منتشر اور تعین سے بے گانہ ہے۔ خدا پرستوں کی عقل عاری عقل ہے۔ خدا پرستوں کی عقل فطرت کو دو ہستیوں ایک مادی اور دوسری صوری یا روحانی میں بانٹ دیتی ہے" (مجموعہ تصانیف جلد ۷، ۱۹۰۳ء صفحات ۲۰۔۵۱۸)

فائرباخ کے افکار میں معروضی علیت:

چنانچہ فائرباخ فطرت میں معروضی قوانین اور معروضی علیت کو تسلیم کرتا ہے جنھیں نظم، قانون وغیرہ کے انسانی خیالات لگ بھگ اصل کے مطابق منعکس کرتے ہیں فائرباخ کے خیال میں فطرت میں معروضی قانون کا اعتراف بیرونی دنیا، معروضیات، اجسام، اشیا کی معروضی حقیقت کے اعتراف سے اٹوٹ طور پر جڑا ہوا ہے جن کا انعکاس ہمارا دماغ کرتا ہے۔ فائرباخ کے خیالات ثابت قدم مادیت پسند ہیں۔ تمام دوسرے خیالات یا یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ علیت کے سوال پر دوسری فلسفیانہ راہ، فطرت میں معروضی قانون، علیت اور لزوم سے انکار کو فائرباخ بجا طور پر عقیدہ پرست رجحان سے منسلک تصور کرتا ہے۔ کیونکہ یہ واقعی واضح ہے کہ علیت کے سوال پر داخلیت پرست راہ، فطرت میں نظم اور لزوم کا استخراج (Deduction) شعور، عقل، منطق وغیرہ سے نہ کہ بیرونی معروضی دنیا سے نہ صرف انسانی عقل، منطق کو فطرت سے جدا کر دیا ہے، نہ صرف اول الذکر کو آخر الذکر کے مقابلے میں کھڑا کرتا ہے، بلکہ عقل کو فطرت کا ایک چھوٹا حصہ خیال کرنے کے بجائے فطرت کو عقل کا حصہ بنا دیتا ہے۔ علیت کے سوال پر داخلیت پرست راہ فلسفیانہ عینیت ہے (ہیوم اور کانٹ کے علیت پر نظریے اس کی قسمیں ہیں)، یعنی کم و بیش کمزور اور ہلکی عقیدہ پرستی۔ فطرت کے معروضی قانون کا اعتراف اور اس کا اعتراف کہ یہ قانون انسانی دماغ میں لگ بھگ صحت سے منعکس ہوتا ہے مادیت ہے۔

اگر میں غلطی پر نہیں ہوں تو جہاں تک اینگلس کا تعلق ہے انھیں علیت کے اس مخصوص سوال پر اپنے مادیت پسند خیال کو دوسرے رجحانات سے مقابلہ کرنے کا موقع نہیں ملا۔ انھیں ایسا کرنے کی ضرورت بھی نہیں تھی کیونکہ انھوں نے بیرونی دنیا کی معروضی حقیقت کے زیادہ بنیادی سوال پر لا ادریت پرستوں سے قطعی طور پر اپنا تعلق قطع کر لیا تھا لیکن اگر کسی نے بھی ان کی فلسفیانہ تصنیفات کو توجہ سے پڑھا ہے تو اس پر یہ یقینی واضح ہو جائے گا کہ اینگلس کو فطرت میں معروضی قانون، علیت اور لزوم کے وجود پر ذرہ برابر بھی شک نہیں ہے۔ یہاں ہم چند مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کریں گے۔ "قاطع ڈیورنگ" کے پہلے پیرے میں اینگلس کہتے ہیں: الگ الگ پہلوؤں" (یا عالمی مظاہر کی عام تصویر کی تفصیلات) "کو سمجھنے کے لیے ہمیں انھیں ان کے فطری یا تاریخی رشتے سے جدا کرنا چاہیے اور ہر ایک کی نوعیت مخصوص علول اور معلولات کا علیحدہ علیحدہ مطالعہ کرنا چاہیے" (صفحات ۵-۶) یہ کہ فطری رشتہ، فطری مظاہر کے درمیان رشتہ معروضی طور پر وجود رکھتا ہے عیاں ہے اینگلس نے علت اور معلول کے جدلیاتی تصور پر خاص طور سے زور دیا ہے: "اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ علت اور معلول ایسے تصورات ہیں جو انفرادی معاملات پر اپنے اطلاق میں صحیح ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن جیسے ہی ہم انفرادی معاملات کو مجموعی طور پر کائنات کے عام رشتے دیکھتے ہیں تو یہ تصورات عالمی باہمی عمل کے تصور میں گھٹ جاتے ہیں جس میں علول اور معلولات ابدی طور پر جگہیں بدلتے ہیں، چنانچہ جو یہاں اور اب معلول ہے وہاں اور تب علت ہو جائے گا اور اس کے برعکس" (صفحہ ۸) لہذا علت اور معلول کا انسانی تصور ہمیشہ فطرت کے مظاہر کے معروضی رشتے کو کسی قدر سادہ بنا دیتا ہے، اس کا انعکاس لگ بھگ کرتا ہے واحد عالمی عمل کے کسی ایک یا دوسرے پہلو کو مصنوعی طور پر علیحدہ کرکے اینگلس کہتے ہیں کہ جب ہم یہ پیش نظر رکھیں کہ غور و فکر اور شعور "انسانی دماغ کی پیداوار ہیں اور خود انسان فطرت کی پیداوار ہے" تو غور و فکر کے قوانین کی فطرت کے قوانین سے مطابقت بالکل قابل فہم ہو گی۔ بلاشبہ "انسانی دماغ کی پیداواریں آخری تجزیے میں فطرت کی بھی پیداوار ہونے کے سبب فطرت کے باقی باہمی رشتوں کی تردید نہیں کرتیں بلکہ

ان سے مطابقت رکھتی ہیں" (صفحہ ۲۴)۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کائنات کے مظاہر میں ایک فطری" معروضی باہمی رشتہ موجود ہے۔ اینگلس مسلسل "فطرت کے قوانین" "فطرت کے لزوم" کا ذکر کرتے ہیں اور یہ ضروری نہیں سمجھتے کہ مادیت کے عام جانے پہچانے قوانین کی تشریح کریں۔

"لوڈ ویگ فائرباخ" میں وہ لکھتے ہیں: "بیرونی دنیا اور انسانی غور وفکر کی حرکت کے عام قوانین جوہر کے لحاظ سے یکساں ہوتے ہیں اور اظہار میں صرف اس حد تک مختلف ہوتے ہیں کہ انسانی دماغ کا اطلاق شعوری طور سے کر سکتا ہے لیکن فطرت میں اور اب تک زیادہ تر انسانی تاریخ میں یہ قوانین بظاہر اتفاقات کے غیر محدود سلسلوں کے اندر بیرونی لزوم کی شکل میں اپنے آپ کو ظاہر کرتے رہے ہیں" (صفحہ ۳۸) اینگلس پرانے فطری فلسفے کی اس بات پر تنقید کرتے ہیں کہ اس نے (فطرت کے مظاہر کے) "حقیقی لیکن ہنوز انجانے باہمی رشتوں" کی جگہ "ذہنی اور تخیلی" باہمی رشتوں کو دے دی تھی (صفحہ ۴۲)۔ فطرت میں معروضی قانون، علیت اور لزوم کے بارے میں اینگلس کا اعتراف اتنا ہی مکمل طور پر واضح ہے جتنا کہ اس قانون کے مختلف تصورات میں ہمارے یعنی انسان کے لگ بھگ انعکاس کے اضافی کردار پر زور۔

جہاں تک ایوسیف ڈیٹس گین کا تعلق ہے تو ہمیں پہلے اپنے ماخ پرستوں کی بے شمار مسخ بیانیوں میں سے ایک پر دھیان دینا چاہیے۔ "مارکسزم کے فلسفے، کے متعلق، مطالعے" کے ایک مصنف مسٹر ہیلفونڈ ہم سے کہتے ہیں: "ڈیٹس گین کے تصور کائنات کے بنیادی نکات کا خلاصہ مندرجہ ذیل مقولات میں کیا جا سکتا ہے (۹) علی دارومدار جسے ہم اشیا سے منسوب کرتے ہیں درحقیقت بذات خود اشیا میں موجود نہیں ہوتا" (صفحہ ۲۴۸)۔ یہ سراسر لغویت ہے۔ مسٹر ہیلفونڈ نے جن کے خیالات مادیت اور لا ادریت کا معجون مرکب ہیں ڈیٹس گین کو بے حیائی سے مسخ کیا ہے۔ بلاشبہ ہمیں ڈیٹس گین کے یہاں کافی الجھاؤ، نقائص اور غلطیاں ملتی ہیں جن سے ماخ پرست خوش ہوتے ہیں اور مادیت پسند یہ کہنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ ڈیٹس گین کو ایسا فلسفی قرار دیا جائے جو پوری طرح ثابت قدم نہیں ہے۔

لیکن مادیت پسند ڈیکس گین سے علیت کے مادیت پسند خیال کے براہ راست انکار کو وابستہ کرنا یہ صرف ہیلفونڈ والے بصرف روسی ماخ پرست ہی کر سکتے ہیں۔

اپنی تصنیف "انسانی دماغ کے عوامل کی نوعیت" میں ڈیکس گین لکھتا ہے: "معروضی سائنسی علم علل کے عقیدے یا قیاس آرائی سے نہیں بلکہ تجربے اور استقرا سے تلاش کرتا ہے، قبل تجربی (apriori) نہیں بلکہ بعد تجربی طریقے سے (a posteriori) فطری سائنس علل کو مظاہر کے باہر یا ان کے پیچھے نہیں بلکہ خود ان کے اندر یا ان کے ذریعے سے تلاش کرتی ہے" (صفحات ۹۵-۹۴)۔ "علل فکر کی صلاحیت کی پیداوار ہیں۔ لیکن وہ اس کی خالص پیداوار نہیں بلکہ حسی مواد کی شرکت سے فکر کی صلاحیت کی پیداوار ہیں۔ اس طرح جو علل پیدا ہوتے ہیں انھیں یہ حسی مواد معروضی وجود عطا کرتا ہے بالکل اسی طرح جیسے ہم مطالبہ کرتے ہیں کہ سچائی معروضی مظہر کی سچائی ہو، ویسے ہی ہم مطالبہ کرتے ہیں کہ علت بھی اصل ہو، یہ کہ وہ معروضی طور پر معین معلول کی علت ہو" (صفحات ۹۹-۹۸) "شے کی علت اس کا رشتہ ہوتی ہے" (صفحہ ۱۰۰)

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مسٹر ہیلفونڈ نے جو بیان کیا ہے وہ حقیقت کے بالکل برعکس ہے۔ مادیت کے جس تصور کائنات کی ڈیکس گین نے وضاحت کی ہے وہ تسلیم کرتا ہے کہ "علی دارومدار" "بذات خود اشیا میں" موجود ہوتا ہے۔ ماخ پرست معجون مرکب کے لیے یہ ضروری تھا کہ مسٹر ہیلفونڈ علیت کے سوال پر مادیت پسند راہ اور عینیت پرست راہ میں گڈمڈ کریں۔ اب ہم اس آخرالذکر راہ سے بحث کریں گے۔

اس سوال پر اویناریوس کے فلسفے کے نقطۂ آغاز پر واضح بیان ان کی پہلی تصنیف "فلسفہ "قوتوں کے کم از کم صرف کے اصول پر مبنی غور و فکر کی طرح" میں ملتا ہے۔ پیرا 81 میں ہم پڑھتے ہیں: "جس طرح ہم اس قوت کے احساس (تجربے) سے نہیں گزرتے جو حرکت کا سبب ہے اسی طرح ہم کسی حرکت کے لزوم کے احساس (تجربے) سے نہیں گزرتے جس احساس سے ہم گزرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ایک دوسرے کے بعد آتا ہے" ۔یہ خالص ترین شکل میں ہیوم کا نقطۂ نظر ہے: احساس تجربہ ہمیں کسی بھی لزوم کے متعلق کچھ نہیں بتاتے۔ ایک

فلسفی جو دعویٰ کرتا ہے ("فکر کی کفایت" کے اصول پر) کہ صرف احساس وجود رکھتا ہے کسی دوسرے نتیجے پر نہیں پہنچ سکتا۔ بعد میں ہم دیکھتے ہیں: "چونکہ علیت کا خیال قوت اور لزوم یا جبر کا معلول کے اتصالی حصوں کی طرح مطالبہ کرتا ہے اس لیے وہ ان آخرالذکر کے ساتھ گر جاتا ہے" (پیرا ۸۲) "لہٰذا لزوم معلول کی توقع کے احتمال کی حد کی طرح باقی رہتا ہے" (پیرا۸۳، مقالہ)۔

علیت کے سوال پر یہ کھری داخلیت ہے اور اگر کوئی ذرا بھی ثابت قدم ہو تو معروضی حقیقت کو ہمارے احساسات کا سرچشمہ تسلیم نہ کرتے ہوئے وہ کسی دوسرے نتیجے پر نہیں پہنچ سکتا۔

آیئے اب ماخ کو لیں۔ ایک خاص باب "علیت اور تشریح" (Warmelehre 2 Auflage, 1900 s. 432-39) میں ہم دیکھتے ہیں: "(علیت کے تصور پر) ہیوم کی تنقید کی اہمیت باقی رہتی ہے۔" کانٹ اور ہیوم علیت کے سوال کو مختلف طور پر حل کرتے ہیں (دوسرے فلسفیوں کو ماخ شمار میں نہیں لاتا!) ہیوم کے حل کی طرف "ہم لوگ مائل ہیں" "منطقی لزوم کے علاوہ (ماخ کا خط کشیدہ) کسی دوسرے لزوم، مثلاً طبیعی لزوم کا وجود نہیں ہے۔" اسی خیال کے خلاف فائرباخ نے سخت جدوجہد کی تھی۔ ماخ نے یہ سوچا تک نہیں کہ وہ ہیوم سے اپنا رشتہ چھپائے۔ صرف روسی ماخ پرست یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہیوم کی لاادریت کو مارکس اور اینگلس کی مادیت سے "جوڑا جا سکتا ہے"۔ ماخ نے "میکانیات" میں لکھا: "فطرت میں نہ علت ہے نہ معلول" (S .4743. Auflage 1897) "میں نے یہ مسلسل دکھایا ہے کہ علیت کے قانون کی تمام شکلیں داخلی محرکات سے ابھرتی ہیں اور فطرت کے لیے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ ان کے ساتھ مطابقت کرے" (صفحہ ۴۹۵)۔

ہمیں یہاں اس پر توجہ دینے کی ضرورت ہے کہ ہمارے روسی ماخ پرست حیرت انگیز سادہ لوحی سے علیت کے قانون کے تمام دلائل کے مادیت پسند یا عینیت پرست رجحان کے سوال کی جگہ اس قانون کے ایک یا دوسرے ضابطے کے سوال کو دیتے ہیں۔ انھیں جرمن تجربی تنقیدی پر یقین رکھنے والوں پر اعتقاد ہے کہ محض "کارمنصبی کا باہمی ربط" کہنا "جدید اثباتیت"

میں ایک نئی دریافت کرتا اور "لزوم" "قانون" وغیرہ جیسے اظہاروں کی "اشیا پرستی" سے اپنے آپ کو نجات دلاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بالکل مہمل ہے۔ ونڈٹ نے بالکل بجا طور پر الفاظ سے کھیلنے کا مذاق اڑایا (اپنے اس مضمون میں جو اوپر نقل کیا گیا ہے) جس سے واقعی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ خود ماخ علیت کے قانون کی "تمام شکلوں" کا ذکر کرتا ہے اور اپنی تصنیف "علم اور غلطی" میں عیاں شرط عائد کرتا ہے کہ کارمنصبی کا تصور "عناصر کے انحصار" کو صرف اس وقت زیادہ صحت سے ظاہر کر سکتا ہے جب تحقیق کے نتائج کو قابل پیائش کمیتوں میں ظاہر کرنے کا امکان حاصل کر لیا گیا ہو، جسے کیمیا جیسی سائنسوں تک نے محض جزوی طور پر حاصل کیا ہے۔ بظاہر ہمارے ماخ پرستوں کی رائے میں، جو پروفیسرانہ دریافتوں پر خوش اعتقادی نچھاور کرتے ہیں۔ (اینگلس کا تو ذکر ہی کیا) فائرباخ یہ نہیں جانتا تھا کہ نظم، قانون وغیرہ کے تصورات کا اظہار بعض حالات میں ریاضی کے اعتبار سے تعریف کیے گئے کارمنصبی کے رشتے کی طرح کیا جا سکتا ہے!

فلسفیانہ رجحانات کو تقسیم کرنے والا علمیاتی سوال:

واقعی! اہم علمیاتی سوال جو فلسفیانہ رجحانات کو تقسیم کرتا ہے یہ نہیں ہے کہ علی رشتوں کی ہماری تشریحوں کی صحت کا درجہ کیا ہے اور نہ یہ آیا ان تشریحوں کو صحیح ریاضیاتی فارمولوں میں ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا ان رشتوں کے ہمارے علم کا سرچشمہ فطرت کا معروضی قانون ہے یا ہمارے دماغ کی خصوصیات، بعض قبل تجربی سچائیوں کو ادراک میں لانے کی اس کی جبلی صلاحیت وغیرہ یہی مادیت پسندوں فائرباخ مارکس اور اینگلس کو لاادریت پرست (ہیوم پرست) اوینارپوس اور ماخ سے فیصلہ کن طور پر جدا کرتا ہے۔

اپنی تصانیف کے بعض حصوں میں ماخ جس پر ثابت قدمی کا الزام لگانا ہے جرم ہے، ہیوم سے اپنی ہم خیالی اور علیت کے خود اپنے داخلیت پرست نظریے کو اکثر "فراموش کر دیتا ہے" وہ "محض" فطری سائنس دان کی طرح دلائل پیش کرتا ہے، یعنی جبلی مادیت پسند نقطہ نظر سے۔ مثال کے طور پر اپنی "میکانیات" میں وہ لکھتا ہے: "فطرت ہمیں تعلیم دیتی ہے اپنے مظاہر میں یکسانیت واقعی دریافت کرتے ہیں تو کیا اس کا یہ مطلب نہیں کہ

یکسانیت معروضی طور پر ہمارے ذہن سے باہر وجود رکھتی ہے؟ نہیں فطرت کی یکسانیت کے متعلق ماخ یہ کہتا ہے: "وہ طاقت جو ہمیں صرف جزوی طور پر مشاہدہ کیے ہوئے حقائق کو فکر میں مکمل کرنے کے لیے اکساتی ہے تلازم کی طاقت ہے۔ تکرار سے یہ مضبوط ہو جاتی ہے۔ پھر یہ ہمیں ایسی طاقت معلوم ہوتی ہے جو ہماری مرضی سے، انفرادی حقائق سے آزاد ہے، ایک ایسی طاقت جو افکار اور (ماخ کا خط کشیدہ) حقائق کی رہبری کرتی ہے، جو دونوں پر حکمران قانون کی طرح انھیں ایک دوسرے کو تال میل میں رکھتی ہے۔ یہ کہ ہم اپنے آپ کو اس قابل سمجھتے ہیں ایسے قانون کی مدد سے پیش گوئیاں کر سکیں محض (!) ثابت کرتا ہے کہ ہمارے ماحول میں کافی یکسانیت ہے۔ لیکن اس سے ہماری پیش گوئیوں کی کامیابی کا لزوم ثابت نہیں ہوتا۔" (Warmelehre s. 383)

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمیں اپنے ماحول یعنی فطرت کی یکسانیت سے علیحدہ کسی لزوم کو تلاش کرنا چاہیے! اسے کہاں تلاش کیا جائے؟ یہ عینیت پرست فلسفے کا راز ہے جو یہ تسلیم کرنے سے خائف ہے کہ انسان کی ادراک کی صلاحیت فطرت کا ایک سادہ انعکاس ہے۔ اپنی آخری تصنیف "علم اور غلطی" میں ماخ فطرت کے قانون کی تعریف تک بیان کرتا ہے "توقع کی حدود" فلسفہ ہمہ انانیت اپنے شباب پر ہے۔

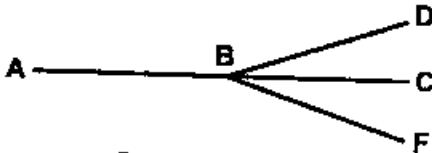
اب ہم اسی فلسفیانہ رجحان کے دوسرے مصنفین کے رویے سے بحث کریں گے۔ انگریز کارل پیرسن اپنا اظہار خاص صحت سے کرتا ہے: "سائنس کے قوانین بیرونی دنیا کے حقائق کے مقابلے میں زیادہ حد تک انسانی دماغ کی پیداوار ہیں" (سائنس کی صرف و نحو، دوسرا ایڈیشن، صفحہ ۳۶)۔ "وہ خواہ شاعر ہوں یا مادیت پسند جو فطرت کو انسان کی حاکیت اعلیٰ کی طرح خراج عقیدت پیش کرتے ہیں اکثر یہ بھول جاتے ہیں کہ مظاہر کا نظم اور پیچیدگی جن کے وہ گن گاتے ہیں انسان کی ادراک کی صلاحیتوں کی اتنی ہی پیداوار ہیں جتنے کہ اس کے حافظے اور افکار ہیں" (صفحہ ۱۸۵)۔ "فطری قانون کا جامع کردار انسانی دماغ کی طباعی کا مرہون منت ہے"۔ "انسان فطرت کے قانون کا خالق ہے" یہ تیسرے باب میں کیا گیا ہے۔ "یہ بیان زیادہ معنی خیز ہے کہ انسان فطرت پر قوانین عائد کرتا ہے، اس کے برعکس کہ

فطرت انسان پر قوانین عائد کرتی ہے" اگرچہ معزز پروفیسر افسوس سے تسلیم کرتا ہے آخر الذکر (مادیت پسند) خیال "آج کل بدقسمتی سے کہیں زیادہ عام ہے" (صفحہ ۸۷)۔ چوتھے باب میں جو علیت کے سوال سے تعلق رکھتا ہے پیرسن کا مندرجہ ذیل مقالہ یوں پیش کیا گیا ہے: "لزوم تصورات کی دنیا میں ہے نہ کہ مدرکات کی دنیا میں" یہ پیش نظر رکھا جائے کہ پیرسن کے خیال میں مدرکات یا حسی تاثرات ہم سے باہر موجود حقیقت "ہیں" "اس یکسانیت میں جس سے مدرکات کے بعض سلسلے دہرائے جاتے ہیں مدرکات کے اس معمول میں جبلی لزوم نہیں ہوتا۔ لیکن فکر والی ہستیوں کے وجود کے لیے یہ ایک ضروری شرط ہے کہ مدرکات کا معمول ہو۔ چنانچہ لزوم مدرکات بذات خود میں نہیں بلکہ فکر والی ہستی کی فطرت میں ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ ادراکی صلاحیت کی پیداوار ہے۔" (صفحہ ۱۳۹)۔

ہمارا یہ ماخ پرست، جس سے "خود" ماخ اکثر مکمل اتفاق کرتا ہے، بخیر وخوبی خالص کانٹ پرست عینیت تک پہنچ جاتا ہے: انسان فطرت پر قوانین عائد کرتا ہے نہ کہ فطرت انسان پر! اہم بات یہ نہیں کہ قبل تجربیت کا کانٹ کا نظریہ دہرایا جائے جو فلسفے میں عینیت پرست راہ کی تعریف نہیں بلکہ اس راہ کا ایک مخصوص ضابطہ بیان کرتا ہے بلکہ یہ حقیقت ہے کہ عقل، غور وفکر، شعور یہاں اول ہیں اور فطرت ثانوی۔ عقل فطرت کا ایک حصہ، اس کی ایک بلندترین پیداوار، اس کے عوامل کا عکس نہیں ہے بلکہ فطرت عقل کا ایک حصہ ہے جو عام، سادہ سے لے کر جسے ہم جانتے ہیں، "غیر معمولی" (جیسا کہ ڈیس گین نے لکھا ہے)، پراسرار غیبی عقل تک پھیلی ہوئی ہے۔ کانٹ اور ماخ کا یہ ضابطہ کہ "انسان فطرت پر قوانین عائد کرتا ہے" عقیدہ پرست ضابطہ ہے۔ اگر ہمارے ماخ پرست آنکھیں کھول کر اینگلس کا یہ بیان پڑھیں کہ مادیت کی بنیادی خصوصیت روح کی نہیں بلکہ فطرت کی اولیت کا قبول کرنا ہے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اہم فلسفیانہ رجحانات کو بقراطی تمسخر اور پروفیسروں کی عالمانہ لفاظی سے امتیاز کرنے کے نااہل ہیں۔

پیٹزولڈٹ نے اپنی دو جلدوں والی کتاب میں اویناریوس کا جو تجزیہ کیا ہے اور فروغ بھی دیا ہے وہ رجعت پرست ماخ پرست بقراطیت کی ایک اچھی مثال ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"آج تک ہیوم کی وفات کے ڈیڑھ سو سال بعد بھی ہیولا (Substantiality) اور علیت غور و فکر کی جرات کو بے بس کر رہے ہیں" ("خالص تجربے کے فلسفے کی تمہید" جلد ا، صفحہ ۳۱)۔ یہ "سب سے جری" ہمہ انانیت پرست ہیں جنھوں نے نامیاتی مادے کے بغیر احساس کو دماغ کے بغیر فکر کو ، معروضی قانون کے بغیر فطرت کو دریافت کیا! "اور علیت کے آخری ضابطے میں جس کا ذکر ہم نے ہنوز نہیں کیا لزوم یا فطرت کا لزوم مبہم اور پراسرار بات شامل ہے" ("اشیا پرستی" "تشبیہیت" کا خیال) آہ ، غریب باطنی قازباخ ، مارکس اور اینگلس! انھوں نے مسلسل فطرت میں لزوم کی بابت کہا ، اور جنھوں نے ہیوم کا رویہ اختیار کیا انھیں نظریاتی رجعت پرستوں کا نام دیا۔ پیٹزولڈٹ ہر قسم کی "تشبیہیت" سے بلند و بالا ہے۔ اس نے "یکتا تعین کا قانون" دریافت کیا ہے جو واقعی عظیم ہے ، جو ہر قسم کے ابہام اور "اشیا پرستی" کے ہر نشان کو مٹا دیتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ مثلاً قوتوں کا متوازی الاضلاع (صفحہ ۳۵)۔ اسے "ثابت" نہیں کیا جا سکتا ، اسے "تجربے کی حقیقت" کی طرح قبول کرنا چاہیے۔ یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا ہے کہ ایک جسم یکساں محرک کے تحت مختلف سمتوں میں حرکت کرے گا۔ "ہم فطرت کو ایسے ابہام اور بے اصولی کی اجازت نہیں دے سکتے ہمیں اس سے حتمی ہونے اور قانون کی اطاعت کرنے کا مطالبہ کرنا چاہیے" (صفحہ ۳۵) بہت خوب! ہم فطرت سے قانون کی اطاعت کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ بورژوازی اپنے پروفیسروں سے رجعت پرستی کا مطالبہ کرتی ہے۔ "ہمارا غور و فکر فطرت سے حتمی ہونے کا مطالبہ کرتا ہے اور فطرت ہمیشہ یہ مطالبہ پورا کرتی ہے۔ ہم دیکھیں گے کہ بعض معنوں میں وہ پورا کرنے پر مجبور ہوتی ہے" (صفحہ ۳۶) خط AB کی سمت دھکا دیے جانے پر جسم C کی جانب کیوں حرکت کرتا ہے اور D یا F کی طرف کیوں نہیں؟

A B C D F

"فطرت دوسری بے شمار سمتیں کیوں منتخب نہیں کرتی؟" (صفحہ ۳۷)۔ اس لیے کہ وہ

"کثیر تعین" ہوں گی، اور ابو سیف پیٹر ولڈٹ کی عظیم تجربی تنقیدی دریافت یکتا تعین کا مطالبہ کرتی ہے۔

تجربی تنقید پرست ایسی لغویات سے بیسیوں صفحے بھرتے ہیں! "ہم نے مسلسل جتایا ہے کہ ہمارے مقالے کی توانائی کا سرچشمہ علیحدہ علیحدہ تجربات کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس کے برعکس ہم مطالبہ کرتے ہیں کہ فطرت اس کے جواز کو تسلیم کرے۔ درحقیقت قانون ہونے سے پہلے ہی وہ ہمارے لیے ایسا اصول یعنی مسلمہ ہے جس کے ذریعے ہم حقیقت کی جانب بڑھتے ہیں۔ یوں کہنا چاہیے کہ وہ قبل تجربی، تمام جدا جدا تجربات سے آزاد ہے۔ خالص تجربے کے فلسفے کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ قبل تجربی سچائیوں کی تعلیم دے اور پھر انتہائی بانجھ مابعد الطبیعیات میں مبتلا ہو جائے۔ لیکن ہمارے یہاں قبل تجربیت صرف منطقی ہے، نفسیاتی یا مابعد الطبیعیاتی نہیں ہے" (صفحہ ۴۰) ظاہر ہے کہ اگر ہم قبل تجربیت کو منطقی کہیں تو خیال کی رجعت پرست نوعیت غائب ہو جائے گی اور وہ بلند ہو کر "جدید اثباتیت" کی سطح تک پہنچ جائے گا۔

نفسیاتی مظاہر کا کبھی یکتا تعین نہیں ہو سکتا پیٹر ولڈٹ ہمیں مزید تعلیم دیتا ہے۔ تخیل کا کردار، عظیم موجدوں کی اہمیت وغیرہ مستثنیات پیدا کرتے ہیں لیکن فطرت کا قانون یا روح کا قانون "کوئی مستثنیات برداشت نہیں کرتا (صفحہ ۶۵) ہمارے سامنے ایک خالص مابعد الطبیعیات پرست ہے جسے اتفاقی اور لزوم کے درمیان فرق کی اضافیت کا مطلق علم نہیں ہے۔

پیٹر ولڈٹ سلسلہ جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے کہ شاید مجھے تاریخی واقعات کے محرک یا شاعری میں کردار کے ارتقا کی یاد دلائی جائے۔ "اگر ہم احتیاط سے معاملے کو جانچیں تو معلوم ہو جائے گا کہ یکتا تعین جیسی کوئی شے نہیں ہے۔ ایسا ایک بھی تاریخی واقعہ یا ایک بھی ڈرامہ نہیں ہے جس میں ہم شرکا کا یکساں نفسیاتی حالات میں مختلف طور پر عمل کرتے ہوئے تصور نہ کر سکتے ہوں" (صفحہ ۷۳) "یکتا تعین نہ صرف نفسیاتی دنیا میں غیر موجود ہے بلکہ حقیقت میں بھی ہمیں اس کی غیر موجودگی کا مطالبہ کرنے کا حق ہے (پیٹر ولڈٹ کا خط کشیدہ

)اس طرح ہمارا نظریہ مسلمہ کے درجے تک بلند ہوجاتا ہے، یعنی پہلے کے کسی بھی تجربے کی ضروری شرط' منطقی قبل تجربیت تک (پیٹر ولڈٹ کا خط کشیدہ صفحہ ۷۶)۔

اور پیٹر ولڈٹ اس ''منطقی قبل تجربیت'' سے اپنی تصنیف 'تمہید' کی دونوں جلدوں اور ۱۹۰۶ء میں شائع شدہ اپنے کتابچے ''اثباتیت پرست نقطہ نظر سے عالمی مسئلہ'' میں مسلسل کام لیتا ہے۔ یہ نمایاں تجربی تنقید پرست کی دوسری مثال ہے جو کانٹ کے فلسفے کی دلدل میں غیر محسوس طور پر پھنس گیا ہے اور ذرا مختلف چاشنی دے کر انتہائی رجعت پرست نظریے پیش کررہا ہے۔ یہ اتفاقیہ نہیں ہے کیونکہ علیت کے متعلق ماخ اور اویناریوں کے نظریے کی بنیادوں ہی میں وہ عینیت پرست دروغ موجود ہے جس پر ''اثباتیت'' کی لمبی چوڑی باتیں پردہ نہیں ڈال سکتیں۔ علیت کے متعلق ہیوم اور کانٹ کے نظریات میں فرق ایسے لاادریت پرستوں کے درمیان محض ثانوی فرق ہے جو بنیادی طور پر ایک ہیں، یعنی جو فطرت میں معروضی قانون سے انکار کرتے ہیں اور جو لہٰذا ناگزیر طور پر ایک یا دوسری قسم کے عینیت پرست نتائج اخذ کرنے کے مرتکب ہوتے ہیں۔ پیٹر ولڈٹ سے زیادہ ''دیانت دار'' تجربی تنقید پرست روڈولف ویلی ہے جو سریانیت کے مقلدوں کے ساتھ اپنے رشتے پر شرمندہ ہے۔ مثال کے طور پر وہ پیٹر ولڈٹ کے ''یکتا تعین'' کے پورے نظریے کو مسترد کرتا ہے جو ''منطقی رسمیت'' کے علاوہ اور کہیں نہیں لے جاسکتا۔ لیکن کیا ویلی پیٹر ولڈٹ کی تردید کرکے اپنی حیثیت کو بہتر بناتا ہے؟ بالکل نہیں، کیونکہ وہ کانٹ کی لاادریت سے انکار اس لیے کرتا ہے کہ ہیوم کی لاادریت تسلیم کرے۔ وہ لکھتا ہے: ''ہم ایک عرصے سے، ہیوم کے زمانے سے جانتے ہیں کہ ''لزوم'' خالص منطقی نہ کہ ماورائی خصوصیت ہے، یا میں یہ کہنا چاہوں گا اور کہہ چکا ہوں کہ ایک خالص لفظی خصوصیت ہے'' (ویلی، ''مکتب عقل کے خلاف'' میونخ ۱۹۰۵ء صفحہ ۹۱)

کانٹ اور ہیوم کا مکتب دانائی:

لاادریت پرست لزوم کے ہمارے مادی تصور کو ''ماورائی'' کہتا ہے کیونکہ کانٹ اور ہیوم کے ''مکتب دانائی'' کے مطابق، جسے ویلی مسترد نہیں کرتا اس پر عمل کرتا ہے

معروضی حقیقت کا کوئی بھی اعتراف جو ہمیں تجربے نے ودیعت کی ہے ناجائز "ماورائیت" ہے۔

اس فلسفیانہ رجحان کے، جس کا ہم تجزیہ کر رہے ہیں، فرانسیسی مصنفوں میں ہنری پوانکارے کو لاادریت کی اسی راہ پر بھٹکتے ہوئے پاتے ہیں۔ ہنری پوانکارے ایک ممتاز ماہر طبیعیات ہے لیکن کم مایہ فلسفی جس کی غلطیوں کو یوشکیوچ نے جدید اثباتیت کا لفظ آخر قرار دیا، اتنی "جدید" کہ اس کے لیے ایک نئے "ازم" تجربی اشاریت کی ضرورت پڑی۔ پوانکارے کے خیال میں (اس کے نظریے سے ہم اس باب میں بحث کریں گے جس کا تعلق نئی طبیعیات سے ہے) فطرت کے قوانین اشارے رہی نشانات ہیں جنھیں انسان اپنی "آسانی" کے لیے تخلیق کرتا ہے۔ "واحد سچی معروضی" سے پوانکارے کی مراد اس سے ہے جو عام طور پر درست ہے، جسے لوگوں کی اکثریت قبول کرتی ہے یا تمام لوگ[1] یہ الفاظ دیگر تمام ماخ پرستوں کی طرح وہ بھی خالص داخلیت پرست طریقے سے معروضی سچائی کو منہدم کر دیتا ہے۔ "ہم آہنگی" کے سلسلے میں جب سوال کیا جاتا ہے کہ آیا اس کا وجود ہم سے باہر ہے تو وہ جواب میں قطعی طور پر اعلان کرتا ہے "یقیناً نہیں" یہ بالکل عیاں ہے کہ نئی اصطلاحات سے لاادریت کی قدیم فلسفیانہ راہ بالکل نہیں بدلتی کیونکہ پوانکارے کے "اصل" نظریے کے جوہر مترادف ہے معروضی حقیقت اور فطرت میں معروضی قانون کے انکار کے (اگرچہ وہ ثابت قدم نہیں ہے) اس لیے یہ بالکل قدرتی بات ہے کہ روسی ماخ پرستوں کے مقابلے میں جو پرانی غلطیوں کے نئے ضابطوں کو جدید ترین دریافتوں کی طرح قبول کرتے ہیں، جرمنی کے کانٹ پرستوں نے یہ سمجھ کر کہ فلسفے کے بنیادی سوال پر وہ ان ہی کے خیالات یا لاادریت کے نقش قدم پر ہیں ایسے خیالات کا خیر مقدم کیا۔ کانٹ پرست فلپ فرینک نے لکھا: "فرانسیسی ریاضی داں ہنری پوانکارے کا خیال ہے کہ نظریاتی فطری سائنس کے کئی عام ترین قوانین (مثلاً جمود کا قانون، بقائے توانائی کا قانون وغیرہ) جن کے متعلق یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کی ابتدا تجربی ہے یا قبل تجربی، درحقیقت ان میں سے کوئی

---

(1)Henry poincare La Valeur de la science paris 1905 pp . 7, 9

نہیں ہے بلکہ وہ رسمی معقولات ہیں جن کا انحصار انسانی تمیز پر ہوتا ہے'' چنانچہ (کانٹ پرست باغ باغ ہے) جدید فطری فلسفہ غیر متوقع طور پر تنقیدی عینیت کے بنیادی خیال کی تجدید کرتا ہے، یعنی تجربہ محض اس چوکھٹے کو بھرتا ہے جسے انسان اپنے ساتھ دنیا میں لاتا ہے۔[1]

یہ مثال ہم نے اس لیے نقل کی ہے کہ قاری کو ہمارے یوشکیوچوں اور ان کی قماش کے لوگوں کی سادہ لوحی کی حد کا واضح اندازہ ہو سکے۔ وہ ''اشاریت کے نظریے'' کو واقعی ''نیا'' سمجھتے ہیں، جبکہ فلسفی جو اپنے موضوع سے کم وبیش واقف ہیں سادگی سے اور صاف صاف کہتے ہیں: وہ تنقیدی عینیت کے نقطہ نظر کے نقش قدم پر چلنے لگا! اس نقطہ نظر کا جوہر کانٹ کے ضابطوں کی تکرار پر مشتمل نہیں بلکہ اس بنیادی خیال کے اعتراف پر ہے جو ہیوم اور کانٹ دونوں کے یہاں مشترک ہے، یعنی فطرت میں معروضی قانون سے انکار اور فطرت سے نہیں بلکہ فاعل سے، انسانی شعور سے مخصوص ''حالات تجربہ'' مخصوص اصولوں مسلموں، معقولات کا استخراج۔ اینگلس نے بالکل صحیح کہا کہ بنیادی چیز یہ نہیں ہے کہ کوئی معین فلسفی مادیت یا عینیت کے بے شمار مکاتیب میں کس سے تعلق رکھتا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ آیا وہ فطرت، بیرونی دنیا، حرکت میں مادے کو اول تسلیم کرتا ہے یا روح عقل شعور وغیرہ کو۔[2]

اس سوال پر دوسرے فلسفیانہ رجحانات کے مقابلے میں ماخ پرستی کی خصوصیت پر کانٹ پرست لیوکا نے روشنی ڈالی ہے۔ علیت کے سوال پر ''ماخ پوری طرح ہیوم سے متفق ہے'' تو لکھان فطرت کے عوامل کے لزوم سے غور و فکر کا لزوم اخذ کرتا ہے یہ نقطہ نظر ماخ سے اختلاف اور کانٹ سے اتفاق کرتا ہے لزوم کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن کانٹ کے برعکس لزوم کا سرچشمہ وہ غور و فکر میں نہیں بلکہ فطرت کے عوامل میں تلاش کرتا ہے'' (صفحہ ۴۲۴)

(1) Annalen der Naturphilosophie (VI- B. 1907 ss443 447

(۲) اینگلس ''قاطع ڈیورنگ'' (ایڈیٹر)

(3) E. Lucka. Das Erkenntnis problem und Machs Analyse der emp findungen im Kantsstudien VIIIBd s409.)

فو لکمان ماہر طبیعیات ہے اور علمیاتی مسائل پر کافی لکھتا ہے۔ فطری سائنس دانوں کی بھاری اکثریت کی طرح اس کا جھکاؤ مادیت کی جانب ہے، البتہ غیر ثابت قدم، بودی اور بے ربط مادیت کی جانب۔ فطرت میں لزوم کا اعتراف اور اس سے غور و فکر کے لزوم کا اخذ کرنا مادیت ہے۔ غور و فکر سے لزوم، علیت، قانون وغیرہ کو اخذ کرنا عینیت ہے۔ جو فقرہ نقل کیا گیا ہے اس میں نقص صرف یہ ہے کہ ہر قسم کے لزوم کے مکمل انکار کو ماخ سے منسوب کیا گیا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ نہ تو ماخ پر صادق آتا ہے اور نہ عام طور پر سے تجربی تنقیدی رجحان پر جو مادیت سے واقعی جدا ہو کر ناگزیر طور پر عینیت کی دلدل میں گر جاتا ہے۔

اب ہمارے لیے خاص طور پر روسی ماخ پرستوں کے متعلق چند الفاظ کہنا باقی ہیں۔ وہ مارکسی ہونا پسند کرتے ہیں، انھوں نے ہیوم کے رجحان اور مادیت کے درمیان اینگلس کی فیصلہ کن حد بندی "پڑھی" ہے، وہ خود ماخ اور اس کے فلسفے سے کم و بیش واقف کاروں سے یہ سنے بغیر نہیں رہ سکتے تھے کہ ماخ اور اویناریوس نے ہیوم کی راہ اختیار کی ہے۔ لیکن علیت کے سوال پر ہیوم ازم اور مادیت کے رویے کے متعلق وہ محتاط ہیں کہ ایک لفظ بھی نہ کہیں! ان کی پراگندگی انتہا پر ہے۔ ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔ مسٹر یوشکیوچ "نئی" تجربی اشاریت کی تعلیم دیتے ہیں۔ " نیلے سخت وغیرہ کے احساس خالص تجربے کی گویا یہ معلومات " اور " خالص عقل کی گویا یہ تخلیق، مثلاً بھوت یا شطرنج کا کھیل " یہ سب " تجربی اشارے " ہیں ("مطالعے" صفحہ ۱۷۹) "علم تجربی اشاراتی ہے اور جوں جوں یہ ارتقا کرتا ہے وہ اشاریت کے زیادہ اعلیٰ درجے کے تجربی اشاروں کی طرف لے جاتا ہے" "فطرت کے نام نہاد قوانین بھی تجربی اشارے ہیں" "نام نہاد سچی حقیقت " "ہستی بذات خو اشاروں کا وہ لامحدود آخری نظام ہے" (یہ مسٹر یوشکیوچ واقعی بڑے عالم ہیں) "جس کی جانب ہمارا علم کوشاں ہے" (صفحہ ۱۸۸)۔ "موجود اشیا کا دھارا" "جو ہمارے علم کی بنیاد ہے،، (صفحات ۱۸۷، ۱۹۴) تو انائی کو "اسی طرح شے، ہیولا نہیں کہا جا سکتا ہے جیسے کہ زمان مکان، کمیت ہائے مادہ اور فطری سائنس کے دوسرے بنیادی تصورات کو۔ توانائی مستقل ہے تجربی اشارہ ہے، تمام دوسرے تجربی اشاروں کی طرح جو کسی نہ کسی وقت موجود اشیا کے خلاف عقل

دھارے میں عقل، اصول عقلی کو شامل کرنے کی بنیادی انسانی ضرورت کو پورا کرتے ہیں" (صفحہ ۲۰۹)

بھانڈ کی طرح "جدید اصطلاحات کے رنگ برنگ چیتھڑوں میں ملبوس جو شخص ہمارے سامنے کھڑا ہے دراصل وہ داخلی عینیت پرست ہے۔ اس کے لیے بیرونی دنیا، فطرت اور اس کے قوانین ہمارے علم کے محض اشارے ہیں۔ موجود اشیا کا دھارا عقل، نظم اور قانون سے عاری ہے: ہمارا علم اس میں عقل شامل کرتا ہے۔ فلکی اجسام انسانی علم کے اشارے ہیں اور کرۂ ارض کی بھی یہی صورت ہے۔ فطری سائنس ہمیں یہ سکھاتی ہے کہ کرۂ ارض کا وجود انسان اور نامیاتی مادے کے ظہور میں آنے سے بہت پہلے تھا۔ لیکن ہم نے یہ سب بدل دیا! ہم سیاروں کی گردش میں نظم پیدا کرتے ہیں، نظم ہمارے علم کی پیداوار ہے اور یہ محسوس کر کے کہ یہ فلسفہ انسانی عقل کو پھیلا کر اسے فطرت کے خالق اور بانی میں تبدیل کر رہا ہے مسٹر یوشکیوچ عقل کے پہلو بہ پہلو لفظ اصول عقلی بھی جڑ دیتے ہیں یعنی عقل نہیں مجرد عقل انسانی دماغ کا کارمنصبی نہیں بلکہ ایسی شے جس کا وجود دماغ سے پہلے تھا، کوئی آفاقی شے۔ "جدید اثباتیت" کا لفظ آخر عقیدہ پرستی کا وہی فارمولا ہے جس کا فاتر باخ پردہ فاش کر چکا ہے۔

بوگدانوف ـــــ ایک تعارف:

اب ہم بوگدانوف کو لیں۔ ۱۸۹۹ء میں جب وہ نیم مادیت پسند تھا اور ایک عظیم کیمیا داں اور بے حد پراگندہ فلسفی ولہلم اوسٹوالڈ کے زیر اثر تھا تو اس نے یہ لکھا: "مظاہر کا عالمگیر قانون ہے، ان قوانین میں بلند ترین جنھیں، ایک فلسفی کے الفاظ میں، انسانی عقل فطرت پر چلاتی ہے" (بنیادی عناصر وغیرہ" صفحہ ۴۱)

خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ بوگدانوف نے کس ذریعے سے یہ حوالہ حاصل کیا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ "ایک فلسفی کے الفاظ" جنھیں "مارکسی" نے وفاداری سے دہرایا ہے کانٹ کے الفاظ" ہیں یہ تلخ حقیقت ہے! اور اس سے بھی تلخ تر یہ ہے کہ اس کی توضیح "محض"

استوار کے اثر سے نہیں کی جا سکتی۔ کو خیر آباد کہنے کے بعد بوگدانوف نے لکھا "جدید اثباتیت علیت کے قانون کو محض ایک ایسا ذریعہ خیال کرتی ہے جو مظاہر کو اوراکی طور پر مسلسل سلسلوں میں مربوط کرتا ہے صرف تجربے کے باہمی رابطے کی ایک شکل کی طرح" (معاشرے کی نفسیات سے صفحہ ۲۰۷)۔ یہ بوگدانوف کے علم میں نہیں ہے یا اسے وہ تسلیم نہیں کرتا کہ یہ جدید اثباتیت لا ادریت ہے اور وہ فطرت کے معروضی لزوم سے انکار کرتی ہے جو تمام "علم" اور تمام انسانی ہستیوں سے پہلے اور ان سے علیحدہ وجود رکھتی تھی۔ اس نے جرمن پروفیسروں پر اعتماد کر کے وہ قبول کر لیا جسے یہ پروفیسر "جدید اثباتیت" کہتے تھے۔ آخر میں ۱۹۰۵ء میں جب بوگدانوف تمام پرانی منزلوں اور تجربی تنقید کی منزل سے گزر چکا اور "تجربی وحدیت" منزل میں داخل ہوا تو اس نے لکھا: "قوانین کا تعلق تجربے کے میدان سے نہیں ہے وہ اس میں ودیعت نہیں کیے گئے بلکہ تجربے کو منظم کرنے اسے ہم آہنگ طریقے سے متناسب سالم میں مربوط کرنے کے ایک ذریعے کی طرح غور و فکر نے ان کو پیدا کیا ہے" ("تجربی وحدیت" جلد ا صفحہ ۴۰) "قوانین علم کی تجریدیں ہیں اور طبیعی قوانین طبیعی خصوصیات کے اتنے ہی حامل نہیں ہوتے جتنے نفسیاتی قوانین نفسیاتی خصوصیات کے" (ایضاً)۔

تو پھر یہ قانون کہ خزاں کے بعد موسم سرما آتا ہے اور موسم سرما کے بعد بہار، ہمیں تجربے نے ودیعت نہیں کیا بلکہ اسے غور و فکر نے ایک ایسے ذریعے کی حیثیت سے تخلیق کیا ہے جو منظم اور ہم آہنگ کرتا ہے، ربط میں لاتا ہے کس کو کس سے، رفیق بوگدانوف؟ "تجربی وحدیت صرف اس لیے ممکن ہے کہ علم سرگرمی سے تجربے کو ہم آہنگ کرتا ہے، اس کے لامحدود تضادات کو دور کر کے، اس کے لیے تنظیمی شکلیں تخلیق کر کے، عناصر کی ماقبل تاریخ کی بے ترتیب دنیا کی جگہ تعلقات کی ماخوذ با نظم دنیا کو دے کر" (صفحہ ۵۷) یہ درست نہیں ہے۔ یہ خیال کہ علم عالمگیر شکلیں "تخلیق" کر سکتا ہے، ماقبل تاریخ کی بے ترتیبی کو نظم میں بدل سکتا ہے عینیت پرست فلسفے کا خیال ہے۔ دنیا ایسا مادہ ہے جو قانون کے مطابق حرکت کر رہا ہے اور ہمارا علم جو فطرت کی بلند ترین پیداوار ہے صرف اس قانون کی عکاسی کرنے کے قابل

ہے۔
خلاصہ یہ کہ ہمارے ماشپر ست "جدید رہتپر ست پروفیسروں پر آنکھیں بند کرکے یقین کرتے ہیں علیت کے سوال پر کانٹ اور ہیوم کی لاادریت کی غلطیاں دہراتے ہیں اور یہ دیکھنے سے قاصر ہیں کہ یہ نظریے مارکسزم یعنی مادیت کے بالکل متضاد ہیں، اور خود وہ نشیب میں عینیت کی طرف لڑھک رہے ہیں۔

مکاں وزماں

ہمارے ذہن سے آزاد معروضی حقیقت یعنی متحرک مادے کے وجود کو تسلیم کرنے کے علاوہ مادیت کو ناگزیر طور پر مکان وزماں کی معروضی حقیقت بھی تسلیم کرنا چاہیے، خاص طور سے کانٹ پرستی کے مقابلے میں جو اس سوال پر عینیت کی حمایت کرتی ہے اور مکان وزماں کو معروضی حقیقت نہیں بلکہ انسانی مراقبے کی شکلیں خیال کرتی ہے۔ اس سوال پر بھی دو بنیادی فلسفیانہ راہوں میں بنیادی اختلاف کو انتہائی گوناگوں رجحانات کے مصنف واضح طور پر تسلیم کرتے ہیں جو کم وبیش ثابت قدم مفکر ہیں۔ ہم مادیت پسندوں سے شروع کرتے ہیں۔

فائرباخ لکھتا ہے: "مکان وزماں مظاہر کی سادہ شکلیں نہیں بلکہ ہستی کی بنیادی شرائط ہیں" (Werke II ,332) حسی دنیا کو جس کا ہم اپنے احساسات کے ذریعے ادراک کرتے ہیں معروضی حقیقت خیال کرتے ہوئے فائرباخ قدرتی طور پر مکان وزماں کے مظہریت پرست (جیسے کہ اپنے تصور کو کہتا ہے) یا لاادریت پرست (جیسا کہ اینگلس نے اسے پکارا) تصور کو بھی مسترد کرتا ہے۔ جس طرح اشیا یا اجسام محض مظاہر یا احساسات کے مجموعے نہیں بلکہ ہمارے حواس پر عمل کرنے والی معروضی حقیقتیں ہیں اسی طرح مکان وزماں مظاہر کی صرف شکلیں ہی نہیں بلکہ ہستی کی معروضی طور پر حقیقی شکلیں ہیں۔ دنیا میں متحرک مادے سوائے مکان وزماں کے دوسری طرح حرکت نہیں کرسکتا۔ مکان وزماں کے انسانی

تصورات اضافی ہیں لیکن ان اضافی تصورات سے مطلق سچائی مرتب ہوتی ہے۔ اپنے ارتقا میں یہ اضافی تصورات مطلق سچائی کی جانب حرکت کرتے ہیں اور اس کے قریب تر آتے ہیں۔ مکان و زماں کے انسانی تصورات کی تغیر پذیری اسی طرح مکان و زماں کی معروضی حقیقت کی تردید نہیں کرتی جس طرح کہ متحرک مادے کے ڈھانچے اور شکلوں کے سائنسی علم کی تغیر پذیری سے بیرونی دنیا کی معروضی حقیقت کی تردید نہیں ہوتی۔

اینگلس نے ڈیورنگ کی بے اصولی اور گڈمڈ مادیت کی پردہ دری کرتے ہوئے اسے اسی نکتے پر پکڑا ہے جہاں وہ زمان کے تصور میں تبدیلی کے متعلق ذکر تو کرتا ہے (کسی بھی اہمیت کے ہم عصر فلسفیوں کی رائے میں یہ سوال نزاع سے بالا ہے خواہ وہ انتہائی گوناگوں فلسفیانہ رجحانات کے علم بردار ہوں) لیکن اس سوال کا براہ راست جواب دینے سے گریز کرتا ہے: کیا مکان و زماں حقیقی ہیں یا مثالی ؟ کیا مکان و زماں کے متعلق ہمارے اضافی خیالات ہستی کی معروضی طور پر حقیقی شکلوں کے لگ بھگ ہیں یا وہ محض ارتقا پذیر، منظم اور ہم آہنگ وغیرہ انسانی فکر کی پیداوار ہیں؟ یہی اور صرف یہی وہ بنیادی علمیاتی مسئلہ ہے جس پر واقعی بنیادی فلسفیانہ رجحانات بٹے ہوئے ہیں۔ اینگلس "قاطع ڈیورنگ" کے دماغ میں تصورات کی کیا تبدیلیاں ہورہی ہیں موضوع بحث زمان کا تصور نہیں، واقعی حقیقی زمان ہے جس سے جناب ڈیورنگ آسانی سے چھٹکارا نہیں پاسکتے" (یعنی ایسے الفاظ استعمال کرکے جیسے کہ ہمارے تصورات کی تغیر پذیری۔)

اینگلس کا تصورِ حقیقتِ زماں:

یہ اتنا واضح ہے کہ یوشکیوچ قسم کے لوگوں تک کو معاملے کا جوہر سمجھ لینا چاہیے۔ اینگلس ڈیورنگ کے مقابلے میں زمان کی حقیقت (یعنی معروضی حقیقت) کا دعویٰ پیش کرتے ہیں جسے ہر مادیت پسند قبول کرتا ہے اور جو اس کے لیے عیاں ہے وہ کہتے ہیں کہ زمان اور مکان کے متعلق تصورات میں محض تبدیلی کی بات کرکے کوئی اس دعوے کی براہ راست تصدیق یا انکار سے گریز نہیں کرسکتا۔ نکتہ یہ نہیں ہے کہ اینگلس زمان اور مکان کے متعلق ہمارے تصورات میں تبدیلی اور ارتقا کی تحقیق کی ضرورت اور سائنسی قدر سے

انکار کرتے ہیں۔ نکتہ یہ ہے کہ علمیاتی سوال کا ہمیں ثابت قدمی سے جواب دینا چاہیے، یعنی تمام انسانی علم کے سرچشمے اور اہمیت کے سوال کا۔ کوئی ذرا بھی دانش مند فلسفیانہ عینیت اور جب اینگلس عینیت پرست کی بات کرتے ہیں تو ان کے ذہن میں کلاسیکی فلسفے کے ذہین ثابت قدم عینیت پرست ہوتے ہیں آسانی سے زمان اور مکان کے متعلق ہمارے خیالات کے ارتقا کو تسلیم کر سکتا ہے۔ سوجھ بوجھ کے لحاظ سے وہ عینیت پرست ہی رہے گا مثلاً یہ سمجھتے ہوئے کہ زمان اور مکان کے متعلق ہمارے ترقی پذیر خیالات زمان اور مکان کے متعلق خیال کے قریب آرہے ہیں اگر ہم معین طور پر اور مستقل مزاجی سے یہ تسلیم نہیں کرتے کہ زمان اور مکان کی عکاسی کرتے ہیں، یہاں بھی جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے یہ خیالات معروضی سچائی کے نزدیک آرہے ہیں تو فلسفے میں ثابت قدمی سے اس نقطہ نظر پر قائم رہنا ممکن ہے جو عقیدہ پرستی اور عینیت کی تمام شکلوں کے خلاف ہے۔

اینگلس ڈیورنگ کو نصیحت کرتے ہیں: ہستی کی بنیادی شکلیں مکان و زمان ہیں اور زمان کے بغیر ہستی اتنی بڑی لغویت ہے جتنی مکان کے بغیر ہستی" (ایضاً)

اینگلس کے لیے یہ کیوں ضروری تھا کہ منقولہ عبارت کے پہلے نصف میں فائرباخ کو تقریباً بہ لفظہ دہرائیں اور دوسرے نصف میں خدا پرستی کی فاش لغویتوں کے خلاف فائرباخ کی کامیاب جدوجہد کی یاد دلائیں؟ اس لیے کہ ڈیورنگ، جیسا کہ اینگلس کے اسی باب سے ظاہر ہوتا ہے، اپنے فلسفے کو کائنات کے "آخری علل" یا "ابتدائی محرک" (جو "خدا" کے تصور کا دوسرا اظہار ہے' اینگلس کہتے ہیں) کے بغیر برقرار نہیں رکھ سکتا تھا۔ بلاشبہ ڈیورنگ بھی اسی طرح مادیت پسند اور لامذہب ہونا چاہتا تھا جس طرح کہ ہمارے ماخ پرست مارکسی بننا چاہتے ہیں۔ لیکن وہ ایسا فلسفیانہ نقطہ نظر سے مرتب نہیں کر سکا جو عینیت پرست اور خدا پرست لغویات کی جڑیں کاٹ سکتا کیونکہ اس نے زمان اور مکان کی معروضی حقیقت کو تسلیم نہیں کیا یا کم از کم صاف صاف تسلیم نہیں کیا (وہ اس سوال کے متعلق پس و پیش کرتا رہا اور اس کا ذہن الجھا ہوا تھا) اس لیے یہ کوئی اتفاقی بات نہیں بلکہ ناگزیر تھا کہ وہ نشیب کی جانب، "آخری علل" اور "ابتدائی محرک" کی جانب پھسلے۔ اس کا سبب یہ تھا

کہ وہ معروضی معیار سے انکار کرتا تھا جو آدمی کو زمان اور مکان کی حدود سے آگے بڑھنے میں روکتا ہے۔ اگر زمان اور مکان محض تصورات ہیں تو انسان جس نے انھیں تخلیق کیا ہے ان کی حدود سے آگے بڑھنے میں حق بجانب ہے، اور بورژوا پروفیسر بھی رجعت پرست حکومتوں سے ان حدود سے آگے بڑھنے، براہ راست یا بالواسطہ از منہ وسطیٰ کی "لغویت" کی مدافعت کرنے کے لیے تنخواہیں پانے میں حق بجانب ہیں۔

اینگلس نے ڈیورنگ کو بتایا کہ زمان اور مکان کی معروضی حقیقت سے انکار نظریاتی لحاظ سے فلسفیانہ پراگندگی ہے اور عملی اعتبار سے عقیدہ پرستی کے سامنے ہتھیار ڈالنا یا اس کے سامنے کمزوری دکھانا ہے۔

اب ہم اس موضوع پر "جدید اثباتیت" کی "تعلیمات" سے بحث کریں گے۔ ماخ لکھتا ہے: "مکان وزماں احساسات کے سلسلوں کے باقاعدہ (یا ہم آہنگ) نظام ہیں ("میکانیات" تیسرا جرمن ایڈیشن، صفحہ ۴۹۸)۔ یہ سراسر عینیت پرست لغویت ہے جو ناگزیر طور پر اس اصول کا نتیجہ ہے کہ اجسام احساسات کے مجموعے ہیں۔ ماخ کے خیال میں یہ انسان نہیں ہے جو اپنے احساسات کے ساتھ مکان اور زمان میں وجود رکھتا ہے بلکہ مکان اور زمان انسان میں وجود رکھتے ہیں، وہ انسان پر منحصر ہیں اور اسی کی پیداوار ہیں۔ ماخ محسوس کرتا ہے کہ عینیت کی دلدل میں گر رہا ہے اور بے شمار شرطیں پیش کرکے "مزاحمت" کرتا ہے۔ وہ ڈیورنگ کی طرح مکان اور زمان کے متعلق ہمارے تصورات کی تغیر پذیری، ان کی اضافیت وغیرہ کی بحثوں کے ڈھیر میں اصل سوال کو دفنا دیتا ہے (خاص طور پر ملاحظہ ہو "علم اور غلطی") لیکن یہ اسے نہیں بچاتا اور نہ بچا سکتا ہے کیونکہ اس سوال پر مکان اور زمان کی معروضی حقیقت کو تسلیم کرکے ہی عینیت پرست رویے سے واقعی نجات مل سکتی ہے۔ ماخ یہ کسی بھی قیمت پر نہیں کرنا چاہتا۔ وہ زمان اور مکان کی بابت اپنا علمیاتی نظریہ اضافیت کے اصول پر کھڑا کرتا ہے، اور بس درحقیقت یہ رویہ صرف داخلی عینیت کی جانب لے جاتا ہے مطلق اور اضافی سچائی سے بحث کرتے وقت ہم یہ نکتہ واضح کر چکے ہیں ان عینیت پرست نتائج کی مزاحمت کرکے جو اس کے ابتدائی اصولوں سے ناگزیر

طور پر اخذ ہوئے، ماخ کانٹ کے خلاف بحث کرنے لگتا ہے اور اصرار کرتا ہے کہ مکان کا ہمارا تصور تجربے سے حاصل ہوا ہے (''علم اور غلطی'' دوسرا جرمن ایڈیشن، صفحات ۳۵۰-۳۸۵) لیکن اگر ہمیں تجربے نے معروضی حقیقت ودیعت نہیں کی ہے (جیسا کہ ماخ کہتا ہے) تو کانٹ پر یہ اعتراض لاادریت کی عام حیثیت کو بالکل منہدم نہیں کرے گا، کانٹ اور ماخ دونوں کے معاملے میں اگر مکان کا تصور تجربے سے اس طرح حاصل کیا جائے کہ وہ ہم سے باہر معروضی حقیقت کا انعکاس نہ ہو تو ماخ کا نظریہ عینیت پرست رہتا ہے۔ انسان اور انسانی تجربے کے ظہور سے قبل زمان میں فطرت کا وجود جس کی پیائش کروڑوں برسوں میں کی گئی، ثابت کرتا ہے کہ یہ عینیت پرست نظریہ کتنا لغو ہے۔

ماخ لکھتا ہے: ''عضویاتی پہلو سے زمان اور مکان تعین سمت کے احساسات ہیں جو حسی مدرکات کے ساتھ مل کر مطابقت کے حیاتیاتی لحاظ سے مقصدی ردعملوں کے اخراج کو متعین کرتے ہیں۔ طبیعی پہلو سے زمان اور مکان طبیعی عناصر کے باہمی انحصار ہیں'' (ایضاً صفحہ ۴۳۴)

اضافیت پرست ماخ مختلف رشتوں میں زمان کے تصور کے مطالعے تک اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے! اور ڈیورنگ کی طرح وہ کہیں نہیں پہنچ پاتا۔ اگر ''عناصر'' احساسات ہیں تو طبیعی عناصر کا ایک دوسرے پر انحصار انسان سے باہر وجود نہیں رکھ سکتا، اور نہ انسان سے قبل اور نامیاتی مادے سے قبل وجود رکھ سکتا تھا۔ اگر مکان اور زمان کے احساسات انسان کو حیاتیاتی لحاظ سے بامقصد تعین سمت عطا کرتے ہیں تو یہ صرف اس شرط پر ہو سکتا ہے کہ یہ احساسات انسان کے باہر معروضی حقیقت کی عکاسی کریں: انسان اپنے آپ کو حیاتیاتی لحاظ سے ماحول کے مطابق کبھی نہیں ڈھال سکتا تھا جب تک کہ اس کے احساسات اسے ماحول کا معروضی اعتبار سے صحیح خیال نہ فراہم کرتے۔ مکان اور زمان کے نظریے کا اٹوٹ طور پر تعلق علمیات کے بنیادی سوال کے جواب سے ہے: کیا ہمارے احساسات اجسام اور اشیا کی شبیہیں ہیں یا اجسام ہمارے احساسات کے مجموعے ہیں؟ ماخ دو جوابوں کے درمیان آنکھ مچولی کھیلتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ جدید طبیعات میں مطلق زمان و مکان کا نیوٹن کا تصور حاوی ہے۔ ماخ آگے چل کر کہتا ہے کہ یہ خیال "ہمارے لیے" بے معنی ہے بظاہر مادیت پسندوں اور علم کے مادیت پسند نظریے کے وجود کا شبہ کیے بغیر لیکن عمل میں یہ خیال بے ضرر تھا (صفحہ ۴۴۲) اس لیے عرصے تک تنقید سے بچا رہا۔

مادیت پسند تصور کے بے ضرر ہونے پر اس سادہ لوح رائے سے ماخ کا پول مکمل طور پر کھل جاتا ہے اول، یہ صحیح نہیں ہے کہ "عرصے" تک عینیت پرستوں نے اس خیال کی تنقید نہیں کی۔ ماخ اس سوال پر عینیت پرست اور مادیت پسند نظریات علم کے درمیان جدوجہد کو محض نظر انداز کر دیا ہے۔ وہ دو خیالات کے متعلق واضح اور براہ راست بیان دینے سے گریز کرتا ہے دوسرا مادیت پسند خیالات کو "بے ضرر" تسلیم کر کے، جن کا وہ مقابلہ کرتا ہے، ماخ در حقیقت ان کی صداقت کو تسلیم کرتا ہے۔ اگر وہ غلط ہوتے تو صدیوں تک وہ بے ضرر کیسے رہتے؟ اس عمل کی کسوٹی کا کیا ہوا جس سے ماخ نے کھیلنے کی کوشش کی تھی؟ زمان اور مکان کی معروضی حقیقت کا مادیت پسند تصور صرف اس لیے "بے ضرر" ہو سکتا ہے کہ فطری سائنس زمان اور مکان کی حدود سے، مادی دنیا کی حدود سے تجاوز نہیں کرتی اور اس شغل کو رجعت پرست فلسفے کے پروفیسروں کے لیے چھوڑ دیتی ہے۔ ایسا "بے ضرر پن" صداقت کے مترادف ہے۔

مکان اور زمان کے متعلق ماخ کا عینیت پرست تصور ہی "ضرر رساں" ہے کیونکہ سب سے پہلے، اس سے عقیدہ پرستی کے لیے دروازے کھلتے ہیں اور دوسرے، وہ خود ماخ کو رجعت پرست نتائج اخذ کرنے پر ورغلاتا ہے۔ مثال کے طور پر ۱۸۷۲ء میں ماخ لکھتا: "کیمیائی عناصر کو ابعاد ثلاثہ کے مکان میں تصور کرنا ضروری نہیں ہے" (Erhaltung der Arbeit s.29) ایسا کرنے کا مطلب "اپنے آپ پر غیر ضروری پابندی عائد کرنا ہوگا۔ خالص فکری اشیا کو مکانی طور پر یعنی ظاہر اور قابل محسوس سے تعلق سے، سوچنے کی ضرورت نہیں ہے" (صفحہ ۲۷) "بجلی کا اطمینان بخش نظریہ مرتب نہ ہونے کا سبب غالباً یہ ہے کہ ہم نے ہمیشہ برقی مظاہر کو ابعاد ثلاثہ کے مکان میں سالمیاتی عوامل کے ذریعے

سمجھانے کی کوشش کی" (صفحہ ۳۰)۔

براہ راست اور غیر اہم ماخ ازم کے نقطۂ نظر سے جس کی ماخ نے ۱۸۷۲ء میں علانیہ وکالت کی، یہ دلیل بالکل مسلمہ ہے: اگر سالمے، ایٹم مختصر یہ کہ کیمیائی عناصر کو محسوس نہیں کیا جاسکتا تو وہ "خالص فکری اشیا" ہیں اگر ایسا ہے، اگر مکان اور زمان معروضی حقیقت نہیں رکھتے تو یہ واضح ہے کہ ایٹموں کو مکانی طور پر سوچنا ضروری نہیں ہے! اچھا ہے کہ طبیعیات اور کیمیا ابعاد ثلاثہ کے مکان تک "اپنے آپ کو محدود رکھیں" جس میں مادہ حرکت کرتا ہے۔ لیکن بجلی کی تشریح کے لیے ہمیں ایسے مکان میں اس کے عناصر تلاش کرنا پڑیں گے جو ابعاد ثلاثہ نہیں رکھتا ہے!

یہ کہ ہمارے ماخ پرست بڑی احتیاط سے ماخ کی اس لغویت کا کوئی بھی حوالہ دینے سے گریز کرتے ہیں قابل فہم ہے، اگرچہ اس نے اسے پھر ۱۹۰۶ء میں دہرایا ("علم اور غلطی" دوسرا ایڈیشن صفحہ ۴۱۸) ورنہ پھر انھیں مکان کے متعلق عینیت پرست اور مادیت پسند خیالات کو گریز اور متضاد رویوں میں، "مصالحت" کی کوششوں کے بغیر صاف الفاظ میں پیش کرنا پڑتا۔ اسی طرح یہ بھی قابل فہم ہے کہ اس وقت آٹھویں عشرے میں جب ماخ بالکل انجانا تھا اور جب "کٹر ماہرین طبیعیات" اس کے مضامین شائع کرنے سے انکار کرتے تھے تو سریانیت کے مقلدوں کے کتب کے ایک سربراہ انتوں فان لیکلیر نے ماخ کی ٹھیک اسی دلیل کو مادیت کی تردید اور عینیت کا اعتراف قرار دیا! اس وقت تک لیکلیر نے "نیا" عرفی نام "سریانیت کے مقلدوں کا کتب" ایجاد نہیں کیا تھا یا شوپے اور شوبرٹ زولڈرن سے یا ریمکے سے مستعار نہیں لیا تھا بلکہ وہ اپنے آپ کو سادگی سے تنقیدی عینیت پرست کہتا ہے۔ عقیدہ پرستی کے اس صاف گو وکیل نے اس کی تحریروں کی بنا پر ایک عظیم فلسفی "انقلابی لفظ کے بہترین معنوں میں" کہا (صفحہ ۲۵۲) اور وہ بالکل درست تھا۔ ماخ کی دلیل فطری سائنس سے عقیدہ پرستی کی جانب جاتا ہے۔ فطری سائنس ۱۸۷۲ء میں تلاش کر رہی تھی اور اب ۱۹۰۶ء میں تلاش کر رہی ہے، دریافت کر رہی ہے کم از کم وہ اس جانب اپنا راستہ ٹٹول رہی ہے۔ ابعاد ثلاثہ کے مکان میں برقی ایٹم، الیکٹران۔ فطری سائنس کو شبہ نہیں ہے

کہ جس مادے کی وہ تفتیش کر رہی ہے وہ ابعاد ثلاثہ کے مکان میں وجود رکھتا ہے، لہٰذا اس مادے کے ذرات اگرچہ اتنے چھوٹے ہیں کہ ہم انھیں نہیں دیکھ سکتے لیکن انھیں "لازمی طور پر" اس ابعاد ثلاثہ کے مکان میں وجود رکھنا چاہیے۔ مادے کے ڈھانچے کے مسئلے پر ۱۸۷۲ء سے تین عشروں کے دوران اتنی وسیع اور درخشاں کامیابیاں حاصل ہوئی ہیں کہ مکان و زمان کا مادیت پرست تصور "بے ضرر" رہا، یعنی فطری سائنس کے مطابق اس کے مقابلے ماخ اینڈ کمپنی کا برعکس تصور عقیدہ پرستی کے سامنے "ضرر رساں" طور پر ہتھیار ڈال دینے کے مترادف تھا۔

باخ کا تصور زمان و مکان اس کی تصنیف "میکانیات" کی روشنی میں:

اپنی تصنیف "میکانیات" میں ماخ ان ریاضیات دانوں کی مدافعت کرتا جو "ن" ابعاد والے قابل ادراک مکانوں کی تفتیش کر رہے ہیں اپنی تفتیش سے "بالکل الٹے" نتائج اخذ کرنے پر الزام لگانے کے بجائے وہ ان کی مدافعت کرتا ہے۔ مدافعت مطلقاً اور بلاشبہ جائز ہے لیکن اس مدافعت میں ماخ کے علمیاتی رویے کو دیکھنا چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ موجودہ ریاضیات نے "ن" ابعاد والے قابل ادراک مکان کا بہت ہی اہم اور مفید سوال اٹھایا ہے۔ لیکن صرف ابعاد ثلاثہ کا مکان "اصلی معاملہ" ہے (تیسرا ایڈیشن صفحات ۴۸۳۔۴۸۵)۔ لہٰذا "کئی ماہرین دینیات جو دوزخ کا مقام معین کرنے میں مشکل سے دوچار ہوتے ہیں" اور روحانیت پرست بھی بے سود چوتھے بُعد سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کر رہے ہیں (ایضاً)

بہت خوب! ماخ عالم دینیات اور روحانیت پرستوں کی صفوں میں شامل ہونا چاہتا۔ لیکن اپنے نظریہ علم میں وہ ان سے کیسے تعلق قطع کرتا ہے؟ یہ کہہ کر کہ صرف ابعاد ثلاثہ کا مکان ہی حقیقی ہے! یہ کہہ کر کہ صرف ابعاد ثلاثہ کا مکان ہی حقیقی ہے! لیکن عالمان دینیات اور ان کے قماش کے لوگوں کے خلاف یہ مدافعت کیسی ہے جب آپ مکان اور زمان کی معروضی حقیقت سے انکار کرتے ہیں؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ کو روحانیت پرستوں سے قطع تعلق کرنا ہوتا ہے تو آپ چپ چاپ مادیت پسندوں سے مستعار لینے میں تکلف نہیں کرتے۔ کیونکہ مادیت پسند حقیقی دنیا کو ادراک کیے جانے والے مادے کو ایک معروضی

حقیقت تسلیم کر کے یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہیں جو زمان اور مکان کی حدود سے باہر جاتے ہیں غیر حقیقی ہیں لیکن مارخ پرست حضرات جب آپ مادیت کے خلاف لڑتے ہیں تو "حقیقت" کی معروضی صحت سے انکار کرتے ہیں اور جب آپ عینیت کے خلاف جدوجہد کرتے ہیں جو اصولی جری اور کھری ہے تو خفیہ طور پر مادیت کو پھر لے آتے ہیں! اگر زمان اور مکان کے اضافی تصور میں اضافیت کے علاوہ کچھ نہیں ہے، اگر کوئی معروضی حقیقت نہیں ہے (یعنی حقیقت جو انسان اور انسانیت سے آزاد ہے) جسے یہ اضافی تصورات منعکس کرتے ہیں تو پھر کیوں انسانیت کو اکثریت کو زمان اور مکان سے باہر ہستیوں کا تصور کرنے کا حق حاصل نہ ہو؟ تلاش کرنے کا حق ہے تو پھر انسانیت کی اکثریت کیوں حق بجانب نہیں ہے کہ ایٹموں کو، یا اخلاق کی بنیادوں کو ابعاد ثلاثہ کے مکان سے باہر تلاش کرے؟

"ایسی دائی کبھی نہیں تھی جس نے چوتھے بعد کے ذریعے ولادت میں مدد دی ہو" مارخ کہتا ہے۔ اچھی دلیل ہے لیکن صرف ان کے لیے جو عمل کی کسوٹی کو ہماری حسی دنیا کی معروضی سچائی اور معروضی حقیقت کی تصدیق کرتے ہیں اگر ہمارے احساسات بیرونی دنیا کی جو ہم سے آزاد رہتی ہے ہمیں معروضی طور پر سچی شبیہہ دیتے ہیں تو دائی پر مبنی، عام طور پر انسانی عمل پر مبنی دلیل صحیح ہے لیکن اگر ایسا ہے تو پھر ایک فلسفیانہ رجحان کی حیثیت سے مارخ ازم صحیح نہیں ہے۔

مارخ اپنی ۱۸۷۲ء کی تصنیف کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے: "مجھے امید ہے کہ اس موضوع پر جو کچھ میں نے کہا یا لکھا ہے اس سے کوئی بھوت پریت کی کہانیوں کی مدافعت نہیں کرے گا۔"

کوئی یہ امید نہیں کر سکتا کہ نپولین کی وفات ۵ مئی ۱۸۲۱ء کو نہیں ہوئی۔ کوئی یہ امید نہیں کر سکتا کہ مارخ ازم "بھوت پریتوں کی کہانیوں" میں استعمال نہیں کیا جائے گا جب کہ اس نے سرمایہ نیت کے مقلدوں کی خدمت کی اور کر رہا ہے!

اور نہ صرف سرمایہ نیت کے مقلدوں کی، یہ ہم بعد میں دیکھیں گے۔ فلسفیانہ عینیت

بہروپی، آراستہ بھوت پریت کی کہانیوں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ تجربی تنقید کے فرانسیسی اور انگریزی نمائندوں کو دیکھیے جو اس رجحان کے جرمن نمائندوں کے مقابلے میں کم تصنع آمیز ہیں۔ پوانکارے کہتا ہے کہ مکان اور زمان کے تصورات اضافی ہیں، اور اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے" کہ "یہ فطرت نہیں جو ہم پر انھیں عائد کرتی ہے (ہمارے گلے منڈھتی ہے) بلکہ ہم انھیں فطرت پر عائد کرتے ہیں کیونکہ وہ ہمارے لیے مناسب ہیں۔ کیا اس سے جرمن کانٹ پرستوں کی خوشی جائز ثابت نہیں ہوتے کیا اس سے اینگلس کا یہ بیان صحیح ثابت نہیں ہوتا کہ اصولی فلسفیانہ نظریوں کو فطرت یا انسانی غور و فکر کی اولیت تسلیم کرنا چاہیے؟

انگریز ماخ پرست کارل پیرسن کے خیالات بالکل صاف ہیں وہ کہتا ہے: "مکان کی طرح زمان کے متعلق بھی ہم حقیقی وجود کا دعویٰ نہیں کر سکتے: وہ اشیا میں نہیں بلکہ ادراک کرنے کے ہمارے طریقے کے اندر ہیں" یہ عینیت ہے، خالص اور واضح "مکان کی طرح زمان ہمیں ایک ایسا طریقہ (منصوبہ) نظر آتا ہے جس پر چھانٹنے والی عظیم مشین یعنی انسان کی ادراکی صلاحیت اپنے مواد کو ترتیب دیتی ہے" پیرسن کا آخری نتیجہ جو حسب معمول واضح اور بے کم و کاست مقالات میں بیان کیا گیا ہے یہ ہے "مکان اور زمان مظہری دنیا کی حقیقتیں نہیں بلکہ ایسے طریقے ہیں جن کے ذریعے ہم اشیا کا ادراک کرتے ہیں۔ وہ نہ غیر محدود ہیں اور نہ غیر محدود طور پر قابل تقسیم بلکہ ہمارے ادراک کا مافیہ ان طریقوں کو بنیادی طور پر محدود کرتا ہے"

مادیت کا یہ دیانت دار اور با اصول مخالف پیرسن' جس کے ساتھ ماخ اکثر اپنا مکمل اتفاق ظاہر کرتا ہے اور وہ خود ماخ سے اپنے اتفاق کا علی الاعلان اظہار کرتا ہے، اپنے فلسفے کے لیے کوئی نیا لیبل ایجاد نہیں کرتا۔ وہ کسی بھی ابہام کے بغیر ہیوم اور کانٹ کے نام بطور سند پیش کرتا ہے جن سے اس نے اپنا فلسفیانہ رجحان حاصل کیا ہے!

اور اگر روس میں ایسے سادہ لوح لوگ ہیں جنھیں یقین ہے کہ ماخ ازم نے مکان اور زمان کے مسئلے کا ایک "نیا" حل پیش کیا ہے، تو انگریزی تحریروں میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک طرف فطری سائنس داں اور دوسری طرف عینیت پرست فلسفی ماخ پرست پیرسن کے متعلق

بالکل معین رویہ اختیار کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ماہر حیاتیات لائڈ مورگن کی رائے یہ ہے: فطری سائنس بذات خود مظہری دنیا کو شاہد کے دماغ سے باہر اس سے آزاد کی حیثیت سے قبول کرتی ہے" جبکہ پروفیسر پیرسن "عینیت پرست رویہ" اختیار کرتے ہیں[1]
"میرے خیال میں ایک سائنس کی طرح فطری سائنس مکان اور زمان کو خالص معروضی معقولات کی حیثیت سے سمجھنے میں حق بجانب ہے۔ میری رائے میں ماہر حیاتیات مکان میں اجسام کی تقسیم پر بحث کرتا رہے اور ماہر ارضیات زمان میں ان کی تقسیم پر، اپنے قارئین کی یاددہانی کیے بغیر کہ آخر کار وہ صرف حسی تاثرات، جمع شدہ حسی تاثرات کی بعض شکلوں سے بحث کررہے ہیں۔ یہ سب صحیح ہوسکتا ہے لیکن طبعیات میں یا حیاتیات میں یہ بے موقع ہے" (صفحہ ۳۰۴) لائڈ مورگن لاادریت کی اس قسم کا نمائندہ ہے جسے اینگلس نے "شرمیلی مادیت" کہا تھا۔ اس فلسفے کے رجحانات کیسے ہی "مصالحت پسند" ہوں لیکن پیرسن کے خیالات اور فطری سائنس میں موافقت پیدا کرنا ناممکن ثابت ہوا۔ پیرسن کے خیال میں "پہلے دماغ مکان میں ہے اور اس کے بعد مکان اس کے اندر" دوسرا نقاد کہتا ہے۔[2]
پیرسن کے ایک حامی رائل نے اس کا یوں جواب دیا: "اس میں شبہ نہیں کہ مکان اور زمان کے متعلق نظریہ جو کانٹ کے نام سے وابستہ ہے لاٹ پادری بیرکلے کے بعد انسانی علم کے عینیت پرست نظریے میں اہم ترین مثبت اضافہ ہے۔ اور پیرسن کی "سائنس کی صرف ونحو" کی یہ ایک امتیازی خصوصیت ہے کہ انگریز سائنس دانوں کی تحریروں میں غالباً پہلی بار ہمیں کانٹ کے نظریے کا براہ راست اور پورا اعتراف ملتا ہے، اس کی مختصر لیکن واضح تشریح"[3]
چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انگلستان میں خود مادہ پرست فطری سائنس دانوں میں ان

(1) Natural science (102)vol i , 1892 300

(2) J . Bentley The philosoooooooophical Reciew (103) Vol Vi 5 Sept . 1897 p.523

(3) R.J. Ryle Natural science Aug 1892 p. 454

کے مخالف اور پیشہ ور فلسفیوں میں ان کے حامی اس پر ذرہ برابر شبہ نہیں کرتے کہ زمان اور مکان کے متعلق ماخ اس پر نظریے کا کردار عینیت پرست ہے صرف بعض مارکسی بننے کے خواہشمند روسی مصنف یہ "نہیں دیکھ سکے"

مثال کے طور پر "مطالعوں" میں (صفحہ ۶۷) بازاروف لکھتا ہے: اینگلس کے کئی مخصوص خیالات، مثلاً خالص، مکان اور زمان کا ان کا تصور اب فرسودہ ہے"۔

واقعی! مادیت پسند اینگلس کے خیالات اب دقیانوسی ہیں اور عینیت پرست پیرسن اور معجون مرکب عینیت پرست ماخ کے خیالات بے حد جدید ہیں! انتہائی حیرت انگیز بات یہ ہے کہ بازاروف کو اس پر شبہ نہیں ہے کہ مکان اور زمان پر خیالات کو یعنی ان کی معروضی حقیقت کے اعتراف یا انکار کو "مخصوص خیالات" کا درجہ دیا جا سکتا ہے "تصور کائنات کے نقطۂ آغاز" کے مقابلے میں جسے مصنف نے اپنے دوسرے جملے میں لکھا ہے۔ یہاں آپ کو اس "غریب کی انتخابیت پرست ہنڈیا" کی واضح مثال ملتی ہے جسے اینگلس نے نویں عشرے کے جرمن فلسفے کے سلسلے میں استعمال کیا تھا۔ مارکس اور اینگلس کے مادیت پسند تصور کائنات کے "نقطۂ آغاز" کا زمان اور مکان کی معروضی حقیقت کے متعلق ان کے "مخصوص خیال" سے مقابلہ کرنا ایسی ہی عیاں لغویت ہے جیسے مارکس کے اقتصادی نظریے کے "نقطۂ آغاز سے" سے قدر زاید پر ان کے "مخصوص خیال" کا مقابلہ کرنا۔ زمان اور مکان کی معروضی حقیقت پر اینگلس کے نظریے کو "اشیائے بالذات" کی "اشیا ہمارے واسطے" میں تبدیلی کے ان کے نظریے سے معروضی اور مطلق سچائی کے یعنی معروضی حقیقت کے جو ہمیں اپنے حواس میں ودیعت کی گئی ہے، ان کے اعتراف سے، فطرت کے معروضی قانون، علیت اور لزوم کے اعتراف سے کرنا ایک سالم فلسفے کو کھچڑی میں بدلنا ہے تمام ماخ پرستوں کی طرح بازاروف نے بھی یہ غلطی کی کہ زمان اور مکان کے انسانی تصورات کی تغیر پذیری ان کے سراسر اضافی کردار کو اس حقیقت کے غیر تغیر پذیری سے گڈ مڈ کر دیا کہ انسان اور فطرت صرف زمان اور مکان میں وجود رکھتے ہیں، اور زمان اور مکان سے علیحدہ ہستیاں پجاریوں اور ملاؤں کی اختراع کی ہوئی ہیں جنھیں جاہل اور کچلی ہوئی انسانیت اپنے

تخیل میں قائم رکھتی ہے۔ وہ فلسفیانہ عینیت کے مسخ شدہ واہے اور چالیں ہیں، سڑے گلے معاشرتی نظام کی سڑی گلی پیداوار مادے کے ڈھانچے غذا کی کیمیائی ساخت ایٹم اور الیکٹرون کے متعلق سائنس کا علم فرسودہ ہو سکتا ہے اور مسلسل ہو رہا ہے، لیکن یہ سچائی کہ انسان خیال پر نہیں جی سکتا اور نہ خالص روحانی محبت سے بچے پیدا کر سکتا کبھی فرسودہ نہیں ہوتی۔ ایسا فلسفہ جو زمان اور مکان کی معروضی حقیقت سے انکار کرتا ہے انتہائی مہمل، بنیادی طور پر انتہائی سڑا گلا اور غلط ہے جتنا کہ ان آخر الذکر سچائیوں سے انکار۔ عینیت پرستوں اور لا ادریت پرستوں کی چالیں مجموعی طور پر اتنی ہی ریاکارانہ ہیں جتنے کہ خالص روحانی محبت پر فریسیوں کے وعظ!

زمان اور مکان کے متعلق ہمارے تصورات کی اضافیت اور علمیات کی حدود کے اندر اس سوال پر مادیت پسند اور عینیت پرستوں راہوں کے مطلق تضاد کے درمیان اس فرق کو دکھانے کے لیے میں پرانے اور بہت خالص "تجربی تنقید پرست" ہیوم کے چیلے شولتسے اینے سیڈیموس کو مزید نقل کرتا ہوں۔ اس نے ۱۷۹۲ء میں لکھا تھا:

"اگر ہم اپنے اندر خیالات اور افکار سے 'ہم سے باہر' اشیا کا استخراج کریں تو مکان و زمان ایسی اشیا ہوں گی جو حقیقی ہیں اور ہم سے باہر وجود رکھتی ہیں کیونکہ اجسام کی ہستی کا تصور صرف وجود رکھنے والے مکان میں کیا جا سکتا ہے اور تبدیلیوں کی ہستی کا صرف وجود رکھنے والے زمان میں۔"

بالکل! مادیت کو سختی سے مسترد کرتے ہوئے اور اسے ذرہ برابر بھی رعایت نہ دے کہ ہیوم کے چیلے شولتسے نے ۱۷۹۲ء میں مکان اور زمان کے سوال اور ہم سے باہر معروضی حقیقت کے سوال کے درمیان تعلق کو اسی طرح بیان کیا تھا جس طرح مادیت پسند اینگلس نے اسے ۱۸۹۴ء میں بیان کیا ("قاطع ڈیورنگ" کا اینگلس کا آخری دیباچہ ۲۳ مئی ۱۸۹۴ء کا لکھا ہوا ہے)۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان سو برسوں میں زمان اور مکان کی بابت ہمارے خیالات میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے یا ان خیالات کے ارتقا پر بڑی مقدار میں نیا مواد جمع نہیں کیا گیا ہے (وہ مواد جس کا حوالہ وورد شیلوف چیرنوف اور وورد شیلوف

والیخیوف دونوں اینگلس کی تردید کے لیے دیتے ہیں) اس کا یہ مطلب ضرور ہے کہ فلسفے میں بنیادی فلسفیانہ راہوں کی طرح مادیت اور لاادریت کے درمیان تناسب نہیں بدل سکتا، ہمارے ماخ پرستوں کی تمام "نئے" ناموں کی نمائش کے باوجود۔

اور بوگدانوف نے بھی عینیت اور لاادریت کے پرانے فلسفے میں "نئے" ناموں کا اضافہ کرنے کے علاوہ مطلق اور کچھ نہیں کیا ہے۔ جب وہ عضویاتی اور اقلیدی مکان کے درمیان فرق، یا حسی تاثرات کے مکان اور مجرد مکان کے درمیان فرق پر گورنگ اور ماخ کے دلائل کو دہراتا ہے ("تجربی وحدیت") تو وہ ڈیورنگ کی پوری کی پوری غلطی کا اعادہ کرتا ہے۔ کس طرح مختلف اعضائے حواس سے انسان مکان کا ادراک کرتا ہے اور طویل تاریخی ارتقا کے دوران مکان کے متعلق ان مدرکات سے مجرد خیالات کیسے اخذ کیے جاتے ہیں یہ ایک بات ہے۔ اور یہ بالکل مختلف بات ہے کہ آیا انسانیت سے آزاد معروضی حقیقت انسانیت کے ان مدرکات اور تصورات مطابقت کرتی ہیں۔ اس آخر الذکر سوال کو، جو واحد فلسفیانہ سوال ہے، بوگدانوف نے اول الذکر سوال پر تحقیقوں کے انبار کے نیچے "نہیں دیکھا" اس لیے وہ اینگلس کی مادیت کا ماخ کے الجھاؤ سے تقابل وضاحت سے نہیں کر سکا۔

مکان کی طرح زمان بھی "مختلف لوگوں کے تجربات کے سماجی رابطے کی ایک شکل" ہے، دونوں کی "معروضیت" ان کی "آفاقی اہمیت" پر مشتمل ہے (ایضاً)۔

یہ بالکل غلط ہے۔ مذہب کی بھی انسانیت کے زیادہ تر حصے کے تجربے کے معاشرتی رابطے کے اظہار کی طرح آفاقی اہمیت ہے۔ لیکن معروضی حقیقت مذہب کی تعلیمات سے مطابقت نہیں رکھتی، مثلاً کرۂ ارض کے ماضی اور کائنات کی تخلیق کے بارے میں۔ سائنس کی ان تعلیمات سے کہ کسی بھی معاشرے سے قبل، انسان سے قبل، نامیاتی مادے سے قبل کرۂ ارض کا وجود تھا اور وہ معین زمان تک اور دوسرے سیاروں کے تعلق سے معین مکان میں وجود رکھتا ہے ان تعلیمات سے معروضی حقیقت مطابقت رکھتی ہے (اگرچہ یہ تعلیمات سائنس کے ارتقا کی ہر منزل میں اتنی ہی اضافی ہیں جتنی مذہب کے ارتقا میں ہر منزل اضافی ہوتی

ہے) بوگدانوف کے مطابق مکان اور زمان کی مختلف شکلیں انسان کے تجربے اور اس کی اوراکی صلاحیت کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالتی ہیں۔ درحقیقت اس کے برعکس صحیح ہے: ہمارا "تجربہ" اور ہمارا علم معروضی مکان اور زمان کے مطابق روز افزوں اپنے آپ کو ڈھالتے ہیں اور ان کی عکاسی روز افزوں زیادہ صحت اور گہرائی سے کرتے ہیں۔

اختیار و لزوم

اس سوال پر اینگلس نے "قاطع ڈیورنگ" میں جو دلیل پیش کی ہے اسے لونا چارسکی نے "مطالعے" میں صفحات ۱۴۱۔۱۴۰ پر نقل کیا ہے وہ متذکرہ تصنیف کے "نہایت دلچسپ صفحے" پر (۱) اس مسئلے کے متعلق اینگلس کے "بے کم و کاست اور موزوں" بیان کی پوری تائید کرتے ہیں۔

بلاشبہ یہاں کافی دلچسپ باتیں ہیں اور اس سے بھی زیادہ "دلچسپ" یہ حقیقت ہے کہ نہ تو لونا چارسکی کی اور نہ دوسرے مارکسی بننے کے خواہشمند ماخ پرستوں کے پورے مجمع کی اختیار اور لزوم کے بارے میں اینگلس کی بحث کی علمیاتی اہمیت پر "نظر پڑی" اسے انھوں نے پڑھا، اس کی نقل اتاری لیکن پلے کچھ نہیں پڑا۔

اینگلس کہتے ہیں: "ہیگل وہ پہلا شخص تھا جس نے اختیار اور لزوم کے درمیان تعلق کو صحیح طور پر بیان کیا۔ اس کے نزدیک اختیار لزوم کا ادراک ہے۔ "لزوم اس حد تک اندھا ہوتا ہے جس حد تک وہ سمجھا نہیں جاتا" اختیار فطری قوانین سے خیالی آزادی نہیں بلکہ ان قوانین کا علم ہے اور معین مقاصد کے لیے ان قوانین کو باضابطہ بروئے کار لانے کے متعلق ہے۔ اس کا اطلاق قوانین کی دو قسموں پر ہوتا، خارجی فطرت کے قوانین اور ان قوانین پر جو

(۱) لونا چارسکی لکھتے ہیں "مذہبی معاشیات کا نہایت دلچسپ صفحہ میں خطرہ مول لے کر کہہ رہا ہوں کہ اس پر شاید غیر مذہبی قاری مسکرائے" رفیق لونا چارسکی آپ کی نیت کتنی بھی نیک ہو، مذہب سے آپ کے معاشقے پر مسکراہٹ نہیں کراہت پیدا ہوتی ہے۔

انسانوں کے جسمانی اور ذہنی وجود پر حکمرانی کرتے ہیں قوانین کی دو قسمیں جنھیں ہم ایک دوسرے سے حقیقت میں نہیں ذہن ہی میں جدا کر سکتے ہیں۔ اسی لیے اختیار موضوع کے علم کی مدد سے فیصلے کرنے کے صلاحیت کے سوا اور کچھ نہیں۔ لہٰذا معین مسئلے کے تعلق سے انسان کا فیصلہ جتنا زیادہ آزاد ہوگا وہ لزوم بھی زیادہ تر ہوگا جس کے ذریعے اس فیصلے کے مافیہ کا تعین کیا جائے گا اختیار یہ ہے کہ ہم کو اور بیرونی فطرت کو قابو میں لایا جائے قانون جو فطرت کے لوازم کے علم پر مبنی ہو" ("قاطع ڈیورنگ" پانچویں جرمن ایڈیشن کے صفحات ۱۱۲ اور ۱۱۳)۔ اب ہمیں ان علمیاتی بنیادی اصولوں کا مطالعہ کرنا چاہیے جن پر یہ دلیل مبنی ہے۔

اول اینگلس اپنی دلیل کی ابتدا ہی میں فطرت کے قوانین کو بیرونی فطرت کے قوانین کو، فطرت کے لزوم کو تسلیم کرتے ہیں، یعنی ان تمام چیزوں کو جنھیں ماخ، اویناریوس، پیٹر ولڈٹ وغیرہ "مابعد الطبیعیات" دلیل پر غور کرتے ہیں۔ اگر لوناچارسکی اینگلس کی "نہایت دلچسپ" دلیل پر غور کرتے تو وہ علم کے مادیت پسند نظریے اور لاادریت اور عینیت کے درمیان بنیادی فرق کو دیکھے بغیر نہیں رہ سکتے جو فطرت میں قانون کو تسلیم نہیں کرتی یا اسے محض "منطقی" بتاتی ہیں، وغیرہ۔

دوم، اینگلس اختیار اور لزوم کی "تعریفیں" ساخت کرنے کے کوشش نہیں کرتے، اس قسم کی بقراطی تعریفوں کی جن کا رجعت پرست پروفیسروں (مثلاً اویناریوس) اور ان کے چیلوں (مثلاً بوگدانوف) کو انتہائی شوق ہے۔ اینگلس ایک طرف انسان کے علم اور مرضی کو لیتے ہیں اور دوسری طرف فطرت کے لزوم کو، اور تعریفیں پیش کرنے کے بجائے سادہ انداز میں کہتے ہیں کہ فطرت کا لزوم اول ہے اور انسانی مرضی اور شعور ثانوی ہیں۔ آخر الذکر کو ضروری اور ناگزیر طور پر اول الذکر کے مطابق ڈھالنا چاہیے۔ اینگلس کے خیال میں یہ اتنا عیاں ہے کہ وہ اپنے اس خیال کی وضاحت پر الفاظ ضائع نہیں کرتے۔ یہ کام روسی ماخ پرستوں کا تھا کہ مادیت کے متعلق اینگلس کی عام تعریف کی شکایت کریں (کہ فطرت اول ہے اور شعور ثانوی۔ اس نکتے پر بوگدانوف کی "الجھن" یاد کیجیے

!) اور ساتھ ہی اینگلس کی اس عام اور بنیادی تعریف کے ایک مخصوص اطلاق کو "نہایت دلچسپ" اور "بے حد موزوں" خیال کریں!

اندھے لزوم کا نظریہ اور اینگلس کا فکری رویّہ:

سوم، اینگلس کا "اندھے لزوم" پر شبہ نہیں ہے۔ وہ ایسے لزوم کو تسلیم کرتے ہیں جو انسان کے لیے نامعلوم ہے۔ یہ مندرجہ بالا اقتباس سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن ماخ پرستوں کے نقطۂ نظر سے انسان کیسے اس چیز کا وجود معلوم کر سکتا ہے جسے وہ جانتا نہیں ہے؟ وہ نامعلوم لزوم کے وجود کو کیسے جان سکتا ہے؟ کیا یہ "باطنیت" مابعد الطبیعیات" "عقائد" اور "بتوں" کا اعتراف نہیں ہے، کیا یہ "کانٹ کی نا قابل ادراک شے بالذات" نہیں ہے؟ اگر ماخ پرستوں نے مسئلے پر ذرا بھی غور کیا ہوتا تو وہ ایک طرف اشیا کی معروضی نوعیت کے قابل ادراک ہونے اور "شے بالذات کی" شے ہمارے واسطے" میں تبدیلی کے متعلق اینگلس کی دلیل اور دوسری طرف اندھے، نامعلوم لزوم کی بابت ان کی دلیل میں مکمل مطابقت دیکھنے میں کبھی ناکام نہیں ہو سکتے تھے۔ ہر انسانی فرد میں شعور کا ارتقا اور مجموعی طور پر انسانیت کے اجتماعی علم کا ارتقا ہر قدم پر ایسی مثالیں پیش کرتا ہے جب نامعلوم "شے بالذات" معلوم "شے ہمارے واسطے" میں تبدیل ہوئی، اندھا نامعلوم لزوم" بالذات" معلوم "لزوم ہمارے واسطے" میں بدل گیا۔ علمیاتی طور پر ان دو تبدیلیوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں بنیادی نقطۂ نظر ایک ہی ہے، یعنی مادیت پسند: بیرونی دنیا اور بیرونی فطرت کے قوانین کی معروضی حقیقت کا اعتراف اور اس حقیقت کا اعتراف کہ یہ دنیا اور یہ قوانین دونوں انسان کے لیے زیادہ حد تک قابل ادراک ہیں لیکن وہ انھیں مختتم طور پر کبھی نہیں جان سکتا۔ ہم موسم کے مظہر میں فطرت کا لزوم نہیں جانتے' چنانچہ اس حد تک ہم موسم کے ناگزیر طور پر غلام ہیں۔ لیکن اگرچہ ہم کو اس لزوم کا علم نہیں ہے مگر ہمیں یہ ضرور علم ہے کہ اس کا وجود ہے۔ اس علم کا سرچشمہ کیا ہے؟ اسی ذریعے سے جہاں سے یہ علم حاصل ہوتا ہے کہ اشیا ہمارے شعور سے باہر اور اس سے آزاد وجود رکھتی ہیں، یعنی ہمارے علم کے ارتقا سے جو ہر فرد کو اس کی لاکھوں مثالیں پیش کرتا ہے کہ جب کوئی معروض ہمارے

اعضائے حواس پر عمل کرتا ہے تو لاعلمی کی جگہ علم لیتا ہے اور اس کے برعکس جب ایسے عمل کی امکان ختم ہو جاتا ہے تو لاعلمی علم کی جگہ لے لیتی ہے۔

چہارم، مندرجہ بالا دلیل میں اینگلس واضح طور پر فلسفے میں Salto Vitale کا طریقہ استعمال کرتے ہیں، یعنی نظریے سے عمل تک جست لگاتے ہیں۔ فلسفے کا کوئی بھی عالم (اوبیوقوف) پروفیسر، جن کے نقش قدم پر ماخ پرست چل رہے ہیں، ایسی جست لگانا پسند نہیں کرے گا کیونکہ ''خالص سائنس'' کے پجاری کے لیے ایسا کرنا بے عزتی کی بات ہوگی۔ کیونکہ ان کے لیے نظریہ علم جو چالاک ''تعریفیں'' ساخت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے ایک بات ہے اور عمل دوسرا معاملہ۔ اینگلس کے یہاں زندہ انسانی عمل خود پورے نظریہ علم میں سرایت کیے ہوئے ہے اور سچائی کی ایک معروضی کسوٹی فراہم کرتا ہے: جب تک ہم فطرت کا قانون نہیں جانتے جو ہمارے ادراک سے باہر ہے اور ہم سے آزاد عمل کر رہا ہے، تو ہم ''اندھے لزوم'' کے غلام رہیں گے۔ لیکن ایک بار اس قانون کو علم میں لانے کے بعد، جو ہماری مرضی اور ہمارے شعور سے آزاد عمل کرتا ہے (جیسا کہ مارکس نے ہزار بار کہا ہے ہم فطرت کے آقا بن جاتے ہیں۔ فطرت پر فرمانروائی، جو انسانی عمل میں ظاہر ہوتی ہے، فطرت کے مظاہر اور عوامل کا انسانی دماغ میں معروضی طور پر صحیح انعکاس کا نتیجہ ہے۔ یہ اس حقیقت کا ثبوت ہے کہ یہ انعکاس (جسے عمل ظاہر کرتا ہے اس کی حدود میں) معروضی، مطلق، ابدی سچائی ہے۔

اس سے کیا نتیجہ نکلتا ہے؟ اینگلس کی دلیل میں ہر قدم، حقیقی معنوں میں تقریباً ہر جملہ، ہر دعویٰ پوری طرح جدلیاتی مادیت کی علمیات اور ان بنیادی اصولوں پر ترتیب دیا گیا ہے جو اس ماخی بکواس سے نمایاں طور پر مختلف ہیں جس میں اجسام کے احساسات کے مجموعے ہونے کے متعلق، ''عناصر'' اور ''ہم سے باہر وجود رکھنے والی حقیقت سے حسی مدرکات کی مطابقت'' کے متعلق کہا گیا ہے۔ اس سے مطلق پریشان نہ ہو کر ماخ پرست مادیت کو خیرباد کہہ دیتے ہیں، جدلیات کے متعلق عام پامال باتیں دہراتے ہیں (ہیرمان کی طرح) اور ساتھ ہی جدلیاتی مادیت کے ایک اطلاق کا دل کھول کر خیر مقدم کرتے ہیں!

ان کے فلسفے کا ماخذ نادار کی کھچڑی ہے اور وہ یہ ملغوبہ قاری کو پیش کرتے ہیں۔ وہ ماخ سے لا ادریت کا ایک ٹکڑا اور عینیت کا ایک لقمہ حاصل کرتے ہیں، اس میں مارکس کی تھوڑی سی جدلیاتی مادیت ملاتے ہیں اور اس چوں چوں کے مربے کو مارکسزم کا ارتقا کہتے ہیں۔ وہ سوچتے ہیں کہ اگر ماخ، اوینا ریوس پیٹر ولڈٹ اور ان کے دوسرے متعدد لوگوں کو یہ ذرہ برابر بھی خیال نہیں ہے کہ ہیگل اور مارکس نے یہ مسئلہ (اختیار اور لزوم کا) کیسے حل کیا تو یہ بالکل اتفاقی بات ہے: کیوں، بس اس لیے کہ کسی کتاب کے کسی صفحے پر ان کی نظر نہیں پڑی، نہ کہ اس لیے کہ انیسویں صدی میں فلسفے کی حقیقی ترقی کے موضوع سے وہ بالکل نابلد تھے اور اب بھی ہیں۔

ایسے ایک ظلمت پرست 'وی آنا یونیورسٹی میں فلسفے کے عام پروفیسر ارنسٹ ماخ کی یہ دلیل ملاحظہ ہو:

"تعینیت یا غیر تعینیت کی حالت کی صحت کو دکھایا نہیں جا سکتا۔ صرف ایک مکمل سائنس یا ایسی سائنس جسے دلیل کے ذریعے ناممکن ثابت کیا گیا ہو اس سوال کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ یہ مفروضات کا معاملہ ہے جنھیں ہم اشیا پر غور کر کے کام میں لاتے ہیں اور اس کا انحصار اس پر ہے کہ تحقیق کی کامیابیوں اور ناکامیوں کو ہم زیادہ یا کم داخلی عنصر سے منسوب کرتے ہیں۔ لیکن تحقیق کے دوران ہر مفکر ضروری طور پر نظریاتی لحاظ سے تعینیت پرست ہوتا ہے" ("علم اور غلطی" دوسرا جرمن ایڈیشن، صفحات ۲۸۲-۲۸۳)۔

جب خالص نظریے کو عمل سے احتیاط کے ساتھ منقطع کر دیا جاتا ہے، جب تعینیت کو "تحقیق" کے درمیان تک محدود رکھا جاتا ہے اور اخلاق، معاشرتی سرگرمی اور "تحقیق" کے علاوہ تمام دوسرے میدانوں میں سوال "داخلی" تخمینے پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو کیا یہ ظلمت پرستی نہیں ہے؟ علامہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے کام کے کمرے میں تعینیت پرست ہوں۔ لیکن فلسفی کو کائنات کا ایسا سالم تصور حاصل کرنے کی کوشش کرنا چاہیے جو تعینیت پر مبنی ہو اور نظریے اور عمل دونوں کا احاطہ کرے۔ اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ ماخ عامیانہ باتیں دہراتا ہے کیونکہ اختیار اور لزوم کے بارے میں نظریاتی مسئلہ اس کے لیے بالکل صاف نہیں ہے۔

"ہرنئی دریافت ہمارے علم کی خامیاں ظاہر کرتی ہے، منسلکات کی تچھٹ کو دکھاتی ہے جس پر توجہ نہیں دی گئی" (صفحہ ۳۸۳) بہت خوب! اور کیا یہ تچھٹ "شے بالذات" ہے جسے ہمارا علم روزافزوں زیادہ گہرائی سے منعکس کرتا ہے؟ بالکل نہیں "چنانچہ جو نظریے میں انتہائی تعینیت کی مدافعت کرتا ہے اسے لازمی طور پر عمل میں غیر تعینیت پرست ہونا چاہیے" (صفحہ ۲۸۳) اس طرح چیزوں کو بڑے اطمینان بخش طریقے سے تقسیم کردیا گیا (۱) نظریہ پروفیسروں کے لیے عمل عالمان دینیات کے واسطے ایا: نظریے میں معروضیت (یعنی "شرمیلی" مادیت) اور عملاً "عمرانیات میں داخلیت پرست طریقہ" (صفحہ ۴۰۲)۔ تو اس پر حیرت کی بات نہیں ہے کہ تنگ نظری کے روسی نظریے داں، نرودنک، لیسے وچ سے لے کر چیرنوف تک، اس عامیانہ فلسفے سے ہمدردی رکھتے ہیں۔ لیکن یہ افسوسناک ہے کہ مارکسی بننے کے خواہشمند لوگوں کو ایسی خرافات نے جکڑ رکھا ہے اور وہ ماخ کے خاص طور پر احمقانہ نتائج کی پردہ پوشی کرنے کی تکلیف گوارا کر رہے ہیں۔

لیکن مرضی کے سوال پر ماخ الجھن اور مذبذب لاادریت پر قناعت نہیں کرتا، وہ اس سے بھی آگے بڑھتا ہے: ہم "میکانیات" میں پڑھتے ہیں "بھوک کا ہمارا احساس گندھک کے تیزاب کی جستے کی طرف رغبت سے بنیادی طور پر مختلف نہیں ہے اور ہماری مرضی پتھر کے اس دباؤ سے زیادہ مختلف نہیں ہے جو پتھر اپنے سہارے پر ڈالتا ہے" "اس طرح ہم اپنے آپ کو فطرت سے قریب تر پائیں گے" (اگر ہم اس طرح تصور کے قائل ہیں تو) "اپنے آپ کو ایٹموں کے ناقابل فہم کہکشاں میں تحلیل کیے بغیر یا دنیا کو وہی شکلوں کے نظام میں لائے بغیر" (فرانسیسی ترجمہ، صفحہ ۴۳۴)۔ چنانچہ مادیت کی ضرورت باقی نہیں رہتی ("ایٹموں کے کہکشاں" یا الیکٹرون یعنی مادی دنیا کی معروضی حقیقت کا اعتراف) ایسی عینیت کی ضرورت باقی نہیں رہتی جو دنیا کو روح کی "دوسری ہستی" تسلیم کرے۔ لیکن اسی

(۱) ماخ اپنی تصنیف "میکانیات" میں لکھتا ہے: "مذہبی خیالات لوگوں کا بالکل ذاتی معاملہ ہیں، جب تک کہ وہ انھیں دوسروں پر عائد کرنے کی کوشش نہیں کرتے اور ان باتوں پر ان کا اطلاق نہیں کرتے جن کا تعلق دوسرے شعبوں سے ہے" (فرانسیسی ترجمہ، صفحہ ۴۳۴)۔

عینیت ممکن ہے جو دنیا کو ایک مرضی کی طرح تسلیم کرتی ہے! ہم نہ صرف مادیت سے بلکہ "کسی" ہیگل کی عینیت سے بھی بلند تر ہیں۔ لیکن امشو پین ہاور کی عینیت سے عشوہ گری کرنے کے خلاف نہیں ہیں۔ ہمارے ماخ پرستوں کو جب فلسفیانہ عینیت سے ماخ کا رشتہ یاد دلایا جاتا ہے تو وہ ظاہر کرتے ہیں کہ ان کی معصومیت کو ٹھیس لگی ہے۔ اسی لیے اس نازک سوال پر بھی وہ خاموش رہنا پسند کرتے ہیں۔ لیکن فلسفیانہ تحریروں میں ماخ کے خیالات کی ایک بھی ایسی توضیح دریافت کرنا مشکل ہے جس میں رضا کارانہ عینیت کی جانب اس کے جھکاؤ کا ذکر موجود نہ ہو۔ اسے باؤمان[1] نے بتایا اور اس کے جواب میں ماخ پرست کلین پیٹر نے اس نکتے کی تردید نہیں کی بلکہ اعلان کیا کہ بلاشبہ ماخ "سائنس میں رائج مابعد الطبیعیاتی تجربیت" (یعنی جبلی مادیت) "کے مقابلے میں کانٹ اور بیرکلے کے نزدیک" ہے۔ بیچر بھی یہی بتاتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر ماخ بعض جگہوں پر رضا کارانہ مابعد الطبیعیات کی وکالت کرتا ہے اور دوسری جگہوں پر اس سے قطع تعلق کرتا ہے تو اس طرح اس کی اصطلاحات کے من موجی ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ درحقیقت رضا کارانہ مابعد الطبیعیات سے ماخ کا رشتہ شبہ سے بالاتر ہے[2] لیوکا بھی اس مابعد الطبیعیات (یعنی عینیت) اور "مظہریت" (یعنی لاادریت) کی آمیزش کا اعتراف کرتا ہے[3] ووندٹ بھی یہی کہتا ہے۔[4] ایبرویگ ہینز نے جدید فلسفے کی تاریخ پر اپنی نصابی کتاب میں بھی یہی لکھا ہے کہ ماخ ایسا مظہریت پرست ہے جو "رضا کارانہ عینیت سے قطع تعلق نہیں کرتا۔"[5]

مختصر یہ کہ ماخ کی انتخابیت اور عینیت کی جانب اس کا رجحان غالباً سوائے روسی ماخ پرستوں کے ہر ایک پر واضح ہے۔

(1) Archive fur systematische philosophie (105) 1898.II*4 s. article on Mach,s philosophical veiews.)

(2) Erich Becher The Philolophical Views of Ernst Mach in the Philosophical Review Vol Xiv 5 1905 pp . 436',546 54', 548

(3) E. Lucka, "Das Erkenntnisproblem und Machs "Analyse der Empfindungen" in "Kantstudien." Bd. VIII, 1903, S. 400

(4) Systematische philosophie Leipzig 1907 S. 131)

(5) Grundrib der Geschichte der philosophie Bd. IV,9 Auflage)

فطری سائنس میں حالیہ انقلاب اور فلسفیانہ عینیت

ایک سال پہلے رسالے Die Neue zeit (۷۔۶۔۱۹ء شمارہ ۵۲) میں جوزیف ڈیٹے ڈینیس کا ایک مضمون شائع ہوا جس کا عنوان تھا "مارکسزم اور فطری سائنس میں حالیہ انقلاب" اس مضمون کی خامی یہ ہے کہ وہ ان علمیاتی نتائج کو نظر انداز کرتا ہے جو "نئی" طبیعیات سے اخذ کیے جا رہے ہیں۔ یہ نتائج اس وقت ہمارے لیے خاص دلچسپی کا باعث ہیں۔ لیکن اسی خامی کے سبب مصنف موصوف کا نقطۂ نظر اور نتائج ہمارے لیے خاص طور پر دلچسپ ہیں۔ میری طرح جوزیف ڈیٹے ڈینیس کے خیالات "عام مارکسی" جیسے ہیں جس کے ساتھ ناخ پرست بڑی پر مغرور تحقیر سے پیش آتے ہیں۔ مثال کے طور پر مسٹر یوشکیوچ لکھتا ہے: "ایک عام، اوسط درجے کا مارکسی اپنے آپ کو جدلیاتی مادیت پسند کہتا ہے" (اس کی کتاب میں صفحہ۱ پر)۔ لیکن اسی اوسط درجے کے مارکسی ڈیٹے ڈینیس نے سائنس میں اور خاص کر طبیعیات میں حالیہ دریافتوں (ایکس رے، بیکریل کی شعاعیں، ریڈیم (۱۰۶) وغیرہ) کا اینگلس کی تصنیف "قاطع ڈیورنگ" سے براہ راست مقابلہ کیا ہے۔ یہ مقابلہ اسے کس نتیجے پر لے گیا؟ ڈیٹے ڈینیس لکھتا ہے: "فطری سائنس کے انتہائی گوناگوں شعبوں میں نیا علم حاصل کیا گیا ہے جو اس واحد نکتے پر پہنچتا ہے جسے اینگلس اولین اہمیت دینا چاہتے تھے یعنی یہ کہ فطرت میں 'ناقابل مصالحت تضادات نہیں ہیں اور نہ زبردستی کھینچی ہوئی حدود فاصل اور امتیازات اور اگر ہمیں فطرت میں تضادات اور امتیازات ملتے ہیں تو اس کا سبب یہ ہے کہ ہم نے ہی ان کی قطعیت اور کٹرپن فطرت میں شامل کیے ہیں"۔ مثلاً یہ دریافت کیا گیا ہے کہ روشنی اور بجلی فطرت کی ایک ہی قوت کے ظہور ہیں (۱۰۷)۔ روز افزوں یہ ممکن ہے کہ کیمیائی مماثلت برقی عوامل پر مشتمل ہے۔ کیمیا کے لازوال اور ناقابل انتشار عناصر، جن کی تعداد برابر بڑھتی جا رہی ہے، جیسے یہ دنیا کی وحدت کا مذاق اڑانے کے لیے ہو رہا ہے، قابل زوال اور قابل انتشار ثابت ہوئے۔ عنصر ریڈیم کو عنصر ہیلیم میں تبدیل کر لیا گیا (۱۰۸)" "جس طرح فطرت کی تمام قوتیں ایک قوت میں ظاہر ہوتی ہیں، اسی طرح فطرت کے تمام مادے میں ظاہر ہوتے ہیں" (ڈیٹے ڈینیس کا خط

کشیدہ) ۔ان مصنفوں میں سے ایک کی رائے کو نقل کرتے ہوئے جو ایٹم کو ایتھر کی محض تکثیف (Condensation) خیال کرتے ہیں مصنف موصوف جوش وخروش سے کہتا ہے: " کتنے نمایاں طور پر یہ اینگلس کے بیان کی تصدیق کرتا ہے کہ حرکت مادے کی ہستی کا اسلوب ہے"۔ "فطرت میں تمام مظاہر حرکت ہیں۔ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ ہم انسانی ہستیاں اس حرکت کو مختلف شکلوں میں دیکھتی ہیں، معاملہ وہی ہے جیسا کہ اینگلس نے کہا ہے۔تاریخ کی طرح فطرت بھی حرکت کے جدلیاتی قانون کی پابند ہے۔"

دوسری طرف ماخ پرستوں کی یا ماخ ازم کے متعلق کوئی بھی تحریر لی جائے تو اس میں نئی طبیعیات کے تصنع آمیز حوالے ضرور ملیں گے جو گویا مادیت کی تردید کرتے ہیں، وغیرہ آیا ان حوالوں کی کوئی معقول بنیاد ہے، یہ دوسرا سوال ہے، لیکن نئی طبیعیات بلکہ نئی طبیعیات کے ایک معین مکتب اور ماخ ازم اور جدید عینیت پرست فلسفے کی دوسری قسموں کے درمیان تعلق شبہ سے بالاتر ہے۔ماخ ازم کا تجزیہ کرنا اور ساتھ ہی اس تعلق کو نظر انداز کرنا جیسا کہ پلیخانوف کرتے ہیں، جدلیاتی مادیت کی روح کا مذاق اڑانا ہے، یعنی اینگلس کے لفظ پر اینگلس کے طریقے کو قربان کرنا ہے۔اینگلس صاف صاف کہتے ہیں کہ "فطری سائنس تک میں" (انسانیت کی تاریخ کا تو سوال ہی نہیں ہے) "ہر عہد ساز دریافت کے بعد مادیت کو ناگزیر طور پر اپنی شکل بدلنا چاہیے" ('لوڈویگ فائرباخ' جرمن ایڈیشن صفحہ ۱۹)۔اس لیے اینگلس کی مادیت کی 'شکل' میں ترمیم ان کے فطری فلسفیانہ دعوؤں میں ترمیم اصطلاح کے تسلیم شدہ معنوں میں "ترمیم پرستی" نہیں بلکہ اس کے برعکس مارکسزم کی لازمی ضرورت ہے۔ہم ماخ پرستوں کی لعنت ملامت کرتے ہیں ایسی ترمیم کے لیے نہیں بلکہ شکل کی تنقید کے بھیس میں مادیت کے جوہر سے غداری کرنے اور رجعت پرست بورژوا فلسفے کے بنیادی دعوؤں کو قبول کرنے کی خالص ترمیم پرست چالاکی کے لیے اور یہ اینگلس کے دعوؤں سے براہ راست، صاف دلی سے اور معین طور پر بحث کرنے کی ذرہ برابر کوشش کیے بغیر کیا جاتا ہے جو بلاشبہ اس سوال کے لیے انتہائی اہم ہیں، مثلاً ان کا یہ دعویٰ کہ "حرکت کے بغیر مادہ ناقابل تصور ہے" ('قاطع ڈیورنگ' صفحہ ۵۰)

یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ جدید طبیعیات کے ایک مکتب اور فلسفیانہ عینیت کے احیاء کے درمیان تعلق کا ذکر کرتے وقت ہمارا یہ ارادہ بالکل نہیں ہے کہ مخصوص طبیعیاتی نظریوں سے بحث کریں۔ ہمیں صرف ان علمیاتی نتائج سے دلچسپی ہے جو بعض دعووں اور عام طور پر معلوم دریافتوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ بذات خود یہ علمیاتی نتائج اتنے اہل ہو گئے ہیں کہ بہت سے ماہرین طبیعیات کو ان کی طرف توجہ کرنی ہی پڑی ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ ماہرین طبیعیات میں کئی رجحانات موجود ہیں اور اس بنیاد پر معین مکاتیب نے تشکیل پانا شروع کر دیا ہے۔ لہٰذا ہمارا مقصد ان مختلف رجحانات کے درمیان فرق کے جوہر کی اور فلسفے کی بنیادی راہوں سے ان رجحانات کے تعلق کی وضاحت کے ساتھ تشریح کرنا ہے۔

جدید طبیعیات میں بحران

مشہور فرانسیسی طبیعیات داں ہنری پوانکارے اپنی کتاب "سائنس کی قیمت" میں لکھتا ہے کہ طبیعیات میں "سنگین بحران کے نشانات" ہیں وہ اس بحران کے لیے ایک خاص باب وقف کرتا ہے (باب ۸، صفحہ ۱۷۱)۔ بحران اس حقیقت تک محدود نہیں ہے کہ "عظیم انقلابی ریڈیم" بقائے توانائی کے اصول کی بنیادیں ہلا رہا ہے۔ "دوسرے تمام اصولوں کو بھی خطرہ ہے" (صفحہ ۱۸۰) مثلاً مادے کے الیکٹران نظریے نے لاووآزیئے کے اصول یا بقائے کمیت مادہ کے اصول کی بھی بنیادیں ہلا دی ہیں۔ اس نظریے کے مطابق ایٹم ایسے باریک ذرات پر مشتمل ہوتے ہیں جنھیں الیکٹرون کہا جاتا ہے جو مثبت منفی بجلی سے چارج ہوتے ہیں اور "اس ماحول میں ڈوبے ہوتے ہیں جسے ہم ایتھر کہتے ہیں" ماہرین طبیعیات کے تجربات نے ایسی معلومات فراہم کی ہیں جن سے الیکٹرونوں اور ان کی کمیت مادہ کی حرکت کی رفتار کا حساب لگایا جا سکتا ہے (یا ان کی کمیت مادہ کے اپنے برقی چارج سے تناسب کا)۔ اس رفتار کا مقابلہ روشنی کی رفتار (۳ لاکھ کلومیٹر فی سیکنڈ) سے کیا جا سکتا ہے جو آخر الذکر کا

ایک تہائی ہے۔ ایسے حالات میں الیکٹرون کی دوہری کمیت مادہ کو پیش نظر رکھنا چاہیے جو پہلے خود الیکٹرون اور دوسرے ایتھر کے جمود پر غالب آنے کی ضرورت سے مطابقت رکھتی ہے۔ اول الذکر کمیت مادہ الیکٹرون کی حقیقی یا میکانکی کمیت ہے اور آخر الذکر "برقی حرکیاتی کمیت مادہ جو ایتھر کے جمود کی نمائندگی کرتی ہے۔" بعد میں پتہ چلتا ہے کہ اول الذکر کمیت مادہ صفر کے برابر ہے۔ الیکٹرونوں کی، یا کم از کم منفی الیکٹرونوں کی پوری کمیت مادہ اپنی ابتدا کے لحاظ سے پوری طرح اور بلا شرکت غیرے برقی حرکیاتی ہے۔ کمیت مادہ غائب ہو جاتی ہے۔ میکانیات کی بنیادیں حل ہو جاتی ہیں۔ نیوٹن کے اس اصول کی کہ عمل اور رد عمل برابر ہے، بنیادیں ہل جاتی ہیں (۱۰۹)۔

طبیعیاتی سائنس میں پوانکارے کے نظریے کا ایک جائزہ:

پوانکارے کہتا ہے کہ ہم طبیعیات کے پرانے اصولوں کے "کھنڈرات" "اصولوں کے عام زوال" سے دوچار ہیں۔ پھر وہ لکھتا ہے یہ صحیح ہے کہ اصولوں سے تمام بیان کردہ انحرافات بے انتہا چھوٹی اقدار میں ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ دوسری بے انتہا چھوٹی اقدار سے ہم ہنوز ناواقف ہیں جو پرانے اصولوں کی بنیادیں ہلانے والوں کا سدباب کرتی ہیں۔ اس کے علاوہ ریڈیم بہت نادر ہے۔ لیکن بہر حال ہم "شک کے دور" میں داخل ہو گئے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مصنف اس "شک کے دور" سے کیا علمیاتی نتائج اخذ کرتا ہے: فطرت مکان اور زمان کے تصورات ہم پر عائد نہیں کرتی (یا حکم نہیں چلاتی) بلکہ ہم انھیں فطرت پر عائد کرتے ہیں" "جو فکر نہیں ہے خالص نیستی ہے۔" یہ استخراج عینیت پرست استخراج ہیں۔ انتہائی بنیادی اصولوں کی شکست وریخت ظاہر کرتی ہے (پوانکارے کی سوچ کا یہی رجحان ہے) کہ یہ اصول فطرت کی نقلیں، تصاویر، انسانی شعور کے تعلق سے کسی بیرونی شے کی شبیہیں نہیں بلکہ اس شعور کی پیداوار ہیں۔ پوانکارے اپنے استخراجوں کو باقاعدہ فروغ نہیں دیتا اور نہ اسے سوال کے فلسفیانہ پہلو سے خاص دلچسپی ہے۔ اس پر فلسفیانہ مسائل کے ایک فرانسیسی مصنف ابنل رے نے اپنی کتاب "جدید طبیعیات دانوں کا طبیعیاتی نظریہ" میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ خود مصنف اثباتیت پرست ہے، اس کا ذہن الجھا

ہوا ہے، وہ نیم ماخ پرست ہے۔ لیکن اسی سبب سے اس کو ایک برتری بھی حاصل ہے کیونکہ اس پر ہمارے ماخ پرستوں کے فہم پر "کیچڑ اچھالنے" کا شبہ نہیں کیا جا سکتا اور جہاں تک تصورات اور خاص کر مادیت کی صحیح فلسفیانہ تعریف پیش کرنے کا تعلق ہے تو ہم رے پر بھروسہ نہیں کر سکتے کیونکہ آخر کار وہ بھی پروفیسر ہے اور اس لیے مادیت پسندوں کے خلاف اس کے دل میں حقارت کے علاوہ اور کچھ نہیں ملتا (اس کا طرۂ امتیاز مادیت کی علمیات سے بالکل لاعلمی ہے)۔ یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ ایسے "سائنس کے عالموں" کے لیے کسی مارکس یا کسی اینگلس کا مطلق وجود نہیں ہے۔ لیکن رے اس موضوع پر کافی وافر مواد کا جو نہ صرف فرانسیسی بلکہ انگریزی اور جرمن زبانوں میں بھی موجود ہے (خاص کر ماخ اور اوسٹوالڈ) احتیاط سے اور عام ایمانداری سے خلاصہ کرتا ہے۔ اس لیے ہم اس کی تصنیف کا بار بار حوالہ دیں گے۔

فلاسفہ کا سائنسی علوم سے اعتناء:

مصنف لکھتا ہے کہ اب عام طور پر فلسفی اور وہ لوگ بھی جو کسی نہ کسی سبب سے سائنس کی عام تنقید کرنا چاہتے ہیں خاص طور پر طبیعیات پر توجہ دے رہے ہیں۔ "وطبیعی علم کی حدود اور قدر پر بحث کر کے دراصل مثبت سائنس کی صحت کو، معروض کے علم میں لانے کے امکانات کو تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے"۔ "جدید طبیعیات میں بحران" سے لوگ تشکیکی نتائج اخذ کرنے میں جلد بازی سے کام لیتے ہیں۔ تو اس بحران کا جوہر کیا ہے؟ انیسویں صدی کی پہلی دو تہائیوں میں ماہرین طبیعیات ہر بنیادی بات پر آپس میں متفق تھے۔ "وہ فطرت کی خالص میکانکی تشریح پر یقین رکھتے تھے۔ ان کا مفروضہ تھا کہ طبیعیات پیچیدہ میکانیات، یعنی سالماتی میکانیات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اگر ان میں اختلاف تھا تو صرف طبیعیات کو میکانیات کی تفصیلات پر اس وقت طبیعیاتی کیمیائی سائنس جو منظر پیش کر رہی ہیں وہ بالکل الٹا ہے۔ عام اتفاق کی جگہ شدید اختلاف نے لے لی ہے، ان کا تعلق صرف تفصیلات سے نہیں بلکہ رہنما اور بنیادی خیالات سے ہے۔ یہ کہنا تو مبالغہ آرائی ہوگی کہ ہر سائنس دان کا اپنا مخصوص رجحان ہے لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ فن کی طرح سائنس اور خاص کر طبیعیات کے کئی

مکاتیب ہیں جن کے نتائج اکثر ایک دوسرے سے مختلف بلکہ بعض اوقات براہ راست متضاد اور مخالف ہیں۔

"اس سے اس کی اہمیت اور وسعت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے جو جدید طبیعیات میں بحران کے نام سے مشہور ہے۔

"انیسویں صدی کے وسط تک روایتی طبیعیات نے یہ فرض کر رکھا ہے تھا کہ طبیعات کی محض سادہ توسیع کافی ہے کہ وہ مادے مابعد الطبیعیات تک نہیں پہنچ سکے۔ یہ طبیعیات اپنے نظریات کو وجودیاتی اہمیت کے بھی تھی۔ چنانچہ روایتی میکانیت" نے (رے اس لفظ کو خیالات کے نظام کے ایک مخصوص معنی میں استعمال کرتا ہے جو طبیعیات کو میکانیات کی سطح تک پہنچاتے ہیں) "تجربے کے نتائج کے علاوہ، تجربے کے نتائج کی حدود سے باہر مادی کائنات کے حقیقی علم کا بھی دعویٰ کیا یہ تجربے کا معروضہ بیان نہیں بلکہ عقیدہ تھا۔"

یہاں ضروری ہے کہ ہم لائق "اثباتیت پرست" کا قطع کلام کریں۔ یہ واضح ہے کہ وہ روایتی طبیعیات کا مادیت پسند فلسفہ بیان کر رہا ہے لیکن شیطان (مادیت) کو شیطان کہنا نہیں چاہتا۔ ہیوم پرست کے خیال میں مادیت کو مابعد الطبیعیات، عقیدے تجربے کی حدود سے ماوراء وغیرہ ہونا چاہیے۔ چونکہ ہیوم پرست رے مادیت کے متعلق کچھ نہیں جانتا اس لیے اسے جدلیات کا، جدلیاتی مادیت اور اینگلس کے معنوں میں مابعد الطبیعیاتی مادیت کے درمیان فرق کا کوئی تصور نہیں ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر مطلق اور اضافی سچائی کے درمیان تعلق کی بابت رے کا ذہن بالکل صاف نہیں ہے۔

"انیسویں صدی کے پورے دوسرے نصف میں روایتی میکانیت کی تنقید نے میکانیت کی وجودیاتی حقیقت کے تمہیدی اصول کو کمزور کر دیا۔ ان تنقیدوں کی بنیاد پر طبیعیات کا ایک ایسا فلسفیانہ تصور قائم ہوا جو انیسویں صدی کے آخر میں فلسفے میں تقریباً روایتی بن گیا۔ سائنس صرف علامتی فارمولا بن گئی، علامات نویسی (natation) طریقے (نشانات، علامتوں اشارات کی تخلیق) اور چونکہ علامت نویسی کے یہ طریقے مکاتیب کے مطابق گونا گوں تھے، اس لیے جلد ہی اس نتیجے پر پہنچا گیا کہ صرف وہ علامت بنانا ہے جسے

پہلے انسان نے علامت نویسی کے لیے مقصود (معین) کیا تھا (نشان دہی کی غرض سے)۔

سائنس شائقین کے لیے نفی تخلیق بن گئی افادیت پسندوں کے لیے نفی تخلیق: خیالات جنھیں جائز طور پر سائنس کے امکان کی نفی کے معنی پہنائے جا سکتے تھے۔ سائنس جو فطرت پر عمل کرنے کا خالص مصنوعی ذریعہ، محض افادی ٹیکنک ہو، اسے لفظ کے صحیح معنی مسخ کیے بغیر، اپنے آپ کو سائنس کہنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ کہنا کہ سائنس عمل کے ایسے مصنوعی ذریعے کا علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتی اصطلاح کے صحیح معنوں میں سائنس سے انکار کرنا ہے۔

"روایتی میکانیت کے انہدام کا، یا زیادہ صحیح یہ ہوگا کہ اس تنقید کا جس کا وہ نشانہ تھی، نتیجہ اس دعوے میں نکلا کہ بذات خود سائنس کا انہدام ہو گیا۔ روایتی میکانیت سے خاصا اور سادگی منسلک رہنے کے عدم امکان سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ سائنس ناممکن ہے"

پھر مصنف پوچھتا ہے: "کیا طبیعیات میں موجود بحران سائنس کے ارتقا میں کوئی عارضی اور خارجی معاملہ ہے یا خود سائنس اچانک مخالف سمت میں مڑ رہی ہے اور قطعاً اس راہ کو خیرباد کہہ رہی ہے جس پر وہ ابھی تک گامزن تھی؟"

"اگر طبیعیاتی اور کیمیائی سائنسیں' جو تاریخ میں بنیادی طور سے نجات دہندہ تھیں ایسے بحران میں منہدم ہو جاتی ہیں جو انھیں محض تکنیکی اعتبار سے مفید نسخے کی حیثیت تک گرا دیتا ہے بلکہ فطرت کے علم کے نقطہ نظر سے ان کی اہمیت بھی ختم کر دیتا ہے تو پھر منطق کے فن اور خیالات کی تاریخ میں مکمل انقلاب ناگزیر ہے۔ طبیعیات کی تمام تعلیمی قیمت ختم ہو جاتی ہے۔ وہ مثبت سائنس کی جو روح پیش کرتی ہے وہ باطل اور خطرناک ہو جاتی ہے" سائنس حقیقی علم نہیں بلکہ صرف عملی نسخے پیش کرتی ہے "حقیقت کا علم دوسرے ذرائع سے حاصل کرنا چاہیے دوسری راہ اختیار کرنا چاہیے، داخلی وجدان، حقیقت کے پراسرار جذبے، مختصر یہ کہ باطنیت کو وہی واپس دینا چاہیے جس کے متعلق خیال کیا جاتا تھا کہ سائنس نے انھیں اس سے محروم کر دیا"

اثباتیت پرست کی حیثیت سے مصنف اس خیال کو غلط سمجھتا ہے اور طبیعیات میں بحران کو محض عارضی خیال کرتا ہے ہم دیکھیں گے کہ رے ان نتائج سے ماخ پوانکارے

اوران کے ہم قبیلہ لوگوں کو کس طرح پاک وصاف کرتا ہے فی الحال ہم اپنے آپ کو" بحران" اوراس کی اہمیت کی حقیقت تک محدود رکھتے ہیں ۔رے کے جو آخری الفاظ ہم نے نقل کیے، ان سے بالکل عیاں ہوتا ہے کہ اس بحران سے کون سے رجعت پرست عناصر نے فائدہ اٹھایااوراسے بڑھایا۔رے اپنی کتاب کی تمہید میں صاف طور پر کہتا ہے کہ" انیسویں صدی کے آخری برسوں میں عقیدہ پرست اور دانش مخالف تحریک" "جدید طبیعیات کے عام جذبے پراپنے آپ کومبنی کرنے" کی کوشش کرتی رہی ہے۔فرانس میں جو لوگ عقل پر عقیدے کو ترجیح دیتے ہیں انھیں عقیدہ پرست کہتے ہیں۔دانش وری کی مخالفت ایک ایسا نظریہ ہے جو عقل کے حقوق اور دعووں سے انکار کرتا ہے۔اس لیے فلسفیانہ لحاظ سے "جدیدی طبیعات میں بحران" کا جوہر یہ ہے کہ پرانی طبیعیات نے اپنے نظریات کو" مادی دنیا کا حقیقی علم" سمجھا یعنی معروضی حقیقت کا عکس،نشانات اور نقش خیال کرتا ہے یعنی معروضی حقیقت کے وجود سے انکار کرتا ہے جو ہمارے دماغ سے آزاد ہے اوراس کے ذریعے منعکس ہوتی ہے۔اگر رے صحیح فلسفیانہ اصطلاحات استعمال کرتا تو وہ یوں کہتا: علم کے مادیت پسند نظریے کی جگہ جسے پرانے طبیعیات داں جبلی طور پر قبول کرتے تھے علم کے عینیت پرست اور لاادریت پرست نظریے نے لے لی ہے۔جس کا عقیدہ پرستی عینیت پرستوں اور لاادریت پرستوں کی مرضی کے خلاف فائدہ اٹھارہی ہے۔

لیکن رے اس تبدیلی کو جو بحران کا نچوڑ ہے،اس طرح نہیں سمجھتا کہ تمام جدید طبیعیات داں تمام پرانے طبیعیات دانوں کے خلاف صف آرا ہو گئے ہوں۔بالکل نہیں ۔وہ دکھاتا ہے کہ علمیاتی رجحانات کے لحاظ سے جدید طبیعیات داں تین مکاتیب میں منقسم ہیں: توانائیت پرست یا تصوری مکتب،میکانکی یا نومیکانکی مکتب جس سے طبیعیات دانوں کی بھاری اکثریت ہنوز وابستہ ہے،اوران دونوں کے درمیان تنقیدی مکتب۔پہلے مکتب سے ماخ اور ڈوہیم کا تعلق ہے،تیسرے سے ہنری پوانکارے کا اور دوسرے سے کیرخ ہوف، ہیلم ہولتس تھامسن (لارڈ کیلون)،ماکسویل پرانے طبیعیات دانوں میں، اور لارمور اورلارنتس کا جدید طبیعیات دانوں میں ان دو بنیادی رجحانات کا جوہر کیا ہے(تیسرا رجحان

آزاد نہیں بلکہ دونوں کے درمیان ہے) اس کا اندازہ دے کے ان الفاظ سے ہو سکتا ہے:

"روایتی میکانیت نے مادی دنیا کا نظام تعمیر کیا" مادے کے ڈھانچے کا اس کا نظریہ "کیفیتی لحاظ سے ہم قسم اور یکساں عناصر" پر مبنی تھا۔ اور عناصر "نا قابل تغیر، نا قابل دخول" وغیرہ خیال کیے جاتے تھے۔ طبیعیات نے حقیقی مواد اور حقیقی سیمنٹ سے حقیقی عالیشان عمارت تعمیر کی طبیعیات داں کے پاس مادی عناصر عمل اور ان کے عمل کے طریقے ان کے عمل کے حقیقی قوانین موجود تھے" "طبیعیات کے اس خیال میں تبدیلیاں سب سے پہلے نظریات کی وجودیاتی اہمیت سے انکار پر اور طبیعیات کی مظہر یاتی اہمیت کے مبالغہ آمیز زور پر مشتمل ہیں" تصوری خیال کام کرتا ہے "خالص تجریدات" سے اور "ایسا خالص مجرد نظریہ تلاش کرتا ہے جو حتی الامکان مادے کے مفروضے کو خارج کر دے"" اس طرح توانائی کا خیال نئی طبیعیات کا ذیلی ڈھانچہ بن جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ تصوری طبیعیات کو اکثر توانائیت پرست طبیعیات کہا جا سکتا ہے" اگرچہ یہ لقب ماخ جیسے تصوری طبیعیات کے نمائندے کے لیے موزوں نہیں ہے۔

رے کی توانائیت کو ماخ ازم سے خلط ملط کرنے کی غلطی:

بلاشبہ رے کا توانائیت کو ماخ ازم سے خلط ملط کرنا ایک حد تک صحیح نہیں ہے اور اس کی یہ یقین دھانی بھی کہ نو میکانکی مکتب طبیعیات کے مظہر پرستانہ خیال سے نزدیک آ رہا ہے، باوجود اس کے کہ تصور پرستوں سے اس کا اختلاف بہت گہرا ہے۔ رے کی "نئی" اصطلاحات معاملے کو واضح کرنے کے بجائے اسے اور بھی دھندلا کر دیتی ہیں، لیکن اگر ہم قاری کو یہ بتانا چاہیں کہ "اثباتیت پرست" طبیعیات میں بحران کو کیسے سمجھتا ہے تو ہم ان سے گریز نہیں کر سکتے۔ بنیادی طور پر پرانے خیالات کے خلاف "نئے" مکتب کی صف آرائی پوری طرح منطبق ہے اور نقل کی ہوئی ہلیم ہولٹس کے خلاف کلین پیٹر کی تنقید سے۔ قاری خود اس کے بارے میں اپنی تشفی کر سکتا ہے۔ مختلف طبیعیات دانوں کے خیالات پیش کرتے ہوئے رے ان کے فلسفیانہ خیالات کے ابہام اور تذبذب کی عکاسی کرتا ہے۔ جدید طبیعیات میں بحران کا نچوڑ پرانے قوانین اور بنیادی اصولوں کا انتشار ہے، دماغ سے باہر

وجود رکھنے والی معروضی حقیقت سے انکار ہے، یعنی مادیت کی جگہ عینیت اور لا ادریت کو دینا ہے۔ کئی مخصوص سوالات کے سلسلے میں بنیادی اور کرداری مشکل کو جس نے یہ بحران پیدا کیا ہے یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔ "مادہ غائب ہو گیا"۔ اسی مشکل پر ہم بحث کریں گے۔

مادہ غائب ہو گیا

یہ فقرہ جدید طبیعیات والوں نے حالیہ دریافتوں کی بابت کہا ہے۔ مثال کے طور پر اولوئیگ نے اپنی کتاب "سائنسوں کا ارتقا" میں مادے کی نئے نظریات کے متعلق اپنے باب کو یہ نام دیا ہے: "کیا مادے کا وجود ہے؟" وہ لکھتا ہے: "ایٹم غیر مادی ہو جاتا ہے۔ مادہ غائب ہو جاتا ہے"[1] یہ دیکھنے کے لیے کہ اس سے ماخ پرست کتنی آسانی سے بنیادی فلسفیانہ نتائج اخذ کرتے ہیں ہم والینٹیو ف کی مثال پیش کرتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے "یہ بیان کہ دنیا کی سائنسی تشریح کی پختہ بنیاد 'صرف مادیت' ہے محض ایک داستان ہے، اس سے بھی زیادہ یہ کہ احمقانہ داستان ہے"۔ اس احمقانہ داستان کو مٹانے کے لیے وہ مشہور اطالوی طبیعیات دان آگسٹو ریگھی کا حوالہ دیتا ہے جو کہتا ہے کہ الیکٹرون کا نظریہ "بجلی کا اتنا زیادہ نظریہ نہیں ہے جتنا کہ مادے کا۔ نیا نظام محض بجلی کو مادے کی جگہ دے دیتا ہے" (آگسٹو ریگھی "طبیعیاتی مظاہر کا جدید نظریہ" لائپزگ، ۱۹۰۵، صفحہ ۱۳۱) ان الفاظ کو نقل کرنے کے بعد مسٹر والینٹیو ف برس پڑتے ہیں:

"ریگھی مقدس مادے کے خلاف یہ جرم کیوں کرتا ہے؟ کیا یہ اس لیے ہے کہ غالباً وہ ہمہ انانیت پرست، عینیت پرست، بورژوا نقاد، تجربی وحدیت پرست یا اس سے بھی بدتر ہے؟"

مسٹر والینٹیو ف سمجھتے ہیں کہ اس جملے کے طنز سے مادیت پسند فنا ہو جائیں گے۔ لیکن اس سے فلسفیانہ مادیت کے موضوع کے متعلق ان کی پاکدامن معصومیت ٹپکتی ہے۔ مسٹر

(1) (L. Houllevigue L evolution des sciences paris (A. Callin) 1908, pp63, 87, 88, cp. with his article : Les idees des physiciens sur la matiere , lannee psychologique (110), 1908.)

والیفیوف فلسفیانہ عینیت اور "مادے کے غائب ہونے" کے درمیان حقیقی رابطے کو سمجھنے میں قطعی ناکام رہے ہیں۔ "مادے" اس "غائب ہونے" کا جس کی بات وہ جدید طبیعیات دانوں کی تقلید میں کررہے ہیں، مادیت اور عینیت کے درمیان علمیاتی امتیاز سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسے واضح کرنے کے لیے ہم ایک انتہائی ثابت قدم اور نمایاں ماخ پرست کارل پیرسن سے بحث کرتے ہیں۔ اس کی رائے میں طبیعی دنیا حسی مدرکات پر مشتمل ہے۔ وہ مندرجہ ذیل نقشے کی مدد سے "طبیعی دنیا کے ہمارے علمیاتی ماڈل" کی وضاحت کرتا ہے لیکن یہ تشریح کرکے کہ ماڈل میں قامتوں کے تناسب کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے ("سائنس کی صرف ونحو" صفحہ ۲۸۲)

اپنے نقشے کو آسان بنانے کے لیے کارل پیرسن ایتھر اور بجلی کے درمیان تعلق یا مثبت اور منفی الیکٹرونوں کے درمیان تعلق کے سوال کو بالکل نظرانداز کردیتا ہے۔ لیکن یہ اہم نہیں ہے۔ اہم یہ ہے کہ پیرسن کے عینیت پرست نقطۂ نظر سے "اجسام" پہلے حسی مدرکات خیال کیے جاتے ہیں اور پھر ذرات سے ان اجسام کی، سالموں سے ذرات وغیرہ کی ساخت طبیعی دنیا کے ماڈل میں تبدیلیاں پیدا کرتی ہے۔ مگر اس سوال پر کوئی اثر نہیں ڈالتی کہ آیا اجسام احساسات کی علامتیں ہیں یا احساسات اجسام کی شبیہیں ہیں۔ ہمارے علم کے سرچشمے کے اور علم (اور عام طور پر "نفسیاتی") کے طبیعی دنیا سے تعلق کے حوال کا مادیت اور عینیت مختلف جواب پیش کرتی ہیں۔ مادے کے ڈھانچے ایٹموں، الیکٹرونوں کا سروکار صرف اس "طبیعی دنیا" سے ہے۔ جب طبیعیات داں کہتے ہیں کہ "مادہ غائب ہوجاتا ہے" تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ابھی تک فطری سائنس طبیعی دنیا کی تحقیق کو تین بنیادی تصورات تک محدود رکھتی تھی: مادہ، بجلی اور ایتھر اب صرف دو آخرالذکر باقی ہیں کیونکہ اب مادے کو بجلی کے ذریعے ظاہر کرنا ممکن ہے، ایٹم کی تشریح یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ انتہائی چھوٹا شمسی نظام ہے جس کے اندر منفی الیکٹرون مثبت الیکٹرون کے گرد ایک معین (اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں زبردست رفتار سے گھومتے ہیں۔ چنانچہ طبیعی دنیا کو درجنوں عناصر کے بجائے دو یا تین عناصر تک محدود کرنا ممکن ہے (چونکہ مثبت اور منفی الیکٹرون "بنیادی طور پر مختلف قسم کے دو

مادوں" پر مشتمل ہیں، جیسا کہ طبیعیات داں پیلا کہتا ہے رے کا اپنی کتاب میں حوالہ، صفحات ۹۵-۲۹۴) اس لیے فطری سائنس "مادے کی وحدت" کا نتیجہ اخذ کرتی ہے مادہ غائب ہونے، اس کے بجلی میں تبدیل ہونے وغیرہ کے متعلق بیان کا یہ حقیقی مطلب ہے جو کئی لوگوں کو بھٹکا رہا ہے۔ "مادہ غائب ہونے" کا مطلب یہ ہے کہ وہ حد جس تک ہم نے ابھی تک مادے کو جانا ہے غائب ہو گئی ہے اور ہمارا علم زیادہ گہرا ہو رہا ہے۔ اسی طرح مادے کی وہ خصوصیات بھی غائب ہو رہی ہیں جو پہلے مطلق نا قابل تغیر اور بنیادی (نا قابل دخولیت، جموز کمیت مادہ (۱۱۱) وغیرہ نظر آتی تھیں۔ وہ اب اضافی ظاہر ہوتی ہیں۔ مادے کی واحد "خصوصیت" جسے فلسفیانہ مادیت تسلیم کرنا ضروری سمجھتی ہے معروضی حقیقت ہونا' دماغ سے باہر وجود رکھنا ہے۔

ماخ پرست نئی طبیعیات کی طرح عام طور پر ماخ ازم کی غلطی یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ مادیت کی اس بنیاد کو اور مابعد الطبیعیاتی مادیت اور جدلیاتی مادیت کے درمیان فرق کو نظر انداز کرتا ہے۔ "نا قابل تغیر عناصر' اشیا کے نا قابل تغیر جوہر" کا اعتراف وغیرہ مادیت نہیں بلکہ مابعد الطبیعیاتی یعنی جدلیاتی مخالف مادیت ہے اسی لیے ڈیٹس گین نے زور دیا کہ "سائنس کا موضوع غیر محدود ہے" اور نہ صرف بے پایاں بلکہ "سب سے چھوٹا ایٹم" بے اندازہ آخر تک نا قابل ادراک لا زوال ہے۔" کیونکہ فطرت کا اپنے تمام اجزا میں نہ آغاز ہے اور نہ انجام" ("مختصر فلسفیانہ تصانیف") یہی وجہ ہے کہ اینگلس نے تارکول میں آلیزارین دریافت ہونے کی مثال پیش کی اور میکانکی مادیت کی تنقید کی۔ سوال کو واحد صحیح طریقے سے یعنی جدلیاتی مادیت پسندانہ نقطہ نظر سے پیش کرنے کے لیے ہمیں پوچھنا چاہیے الیکٹرون ایتھر وغیرہ ہمارے شعور سے باہر معروضی حقیقتوں کی طرح وجود رکھتے ہیں یا نہیں؟ فطری سائنس دانوں کو اس کا جواب بلا توقف دینا چاہیے اور وہ جواب مسلسل اثبات میں دیتے ہیں، اسی طرح جیسے وہ بلا توقف یہ تسلیم کرتے ہیں کہ انسان سے پہلے اور نامیاتی مادے سے پہلے فطرت کا وجود تھا۔ چنانچہ سوال مادیت کے حق میں حل ہوتا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں علمیاتی لحاظ سے مادے کا تصور معروضی حقیقت کے علاوہ اور کچھ

نہیں جو انسانی دماغ سے آزاد وجود رکھتا ہے اور دماغ کے ذریعے منعکس ہوتا ہے۔

لیکن جدلیاتی مادیت مادے کے ڈھانچے اور اس کی خصوصیات کے ہر سائنسی نظریے کے لگ بھگ اور اضافی کردار پر اصرار کرتی ہے۔ وہ فطرت میں مطلق حدود کی غیر موجودگی پر، حرکت میں مادے کی ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیلی پر اصرار کرتی ہے جو ہمارے نقطۂ نظر سے بے وزن ایتھر کی وزنی مادے میں تبدیلی اور اس کے برعکس خواہ کتنی ہی انوکھی ظاہر ہو، الیکٹرون میں برقی مقناطیس کمیت مادہ کے علاوہ کسی بھی کمیت مادہ کی غیر موجودگی خواہ کتنی ہی "عجیب و غریب" دکھائی دے، خواہ یہ حقیقت کتنی ہی غیر معمولی معلوم ہو کہ حرکت کے میکانی قوانین فطری مظاہر کے صرف ایک واحد حلقے میں محدود ہوتے ہیں اور برقی و مقناطیسی مظاہر کے زیادہ گہرے قوانین کے تابع ہوتے ہیں، وغیرہ یہ سب جدلیاتی مادیت کی مزید شہادت ہے۔ نئے طبیعیات داں عینیت کے میدان میں بنیادی طور پر اس لیے بھٹک گئے کہ طبیعیات داں جدلیات نہیں جانتے تھے۔ وہ مابعد الطبیعیاتی (اینگلس کے، نہ کہ اثباتی یعنی ہیوم کے معنوں میں) مادیت اور اس کی یک طرفہ "میکانکی نوعیت" کے خلاف لڑے اور ایسا کرتے وقت پانی کے ساتھ ٹب سے بچے کو بھی پھینک دیا۔ مادے کے اس وقت تک معلوم عناصر اور خصوصیات کی تغیر ناپذیری سے انکار کرتے کرتے آخر میں وہ مادے سے ہی انکار کرنے لگے، یعنی طبیعی دنیا کی معروضی حقیقت سے۔ بعض اہم ترین اور بنیادی قوانین کے مطلق کردار سے انکار کرتے کرتے آخر میں وہ فطرت کے تمام معروضی قوانین سے ہی انکار کرنے لگے اور کہنے لگے کہ فطرت کا قانون محض ایک رسم، "توقع کی ایک حد" منطقی ضرورت" وغیرہ ہے۔ ہمارے علم کے لگ بھگ اور اضافی کردار پر اصرار کرتے کرتے وہ آخر میں اس معروض سے ہی انکار کرنے لگے جو دماغ سے آزاد ہے، جسے دماغ لگ بھگ صحیح اور اضافی طور پر سچائی سے منعکس کرتا ہے۔ اور بلا اختتام وغیرہ وغیرہ۔

اشیاء کے ناقابل تغیر جوہر" کے متعلق بوگدانوف کی آراء:

"اشیاء کے ناقابل تغیر جوہر" کے متعلق ۱۸۹۹ء میں بوگدانوف کی رائیں، "ہیولا" کے

بارے میں ولیتجیو ف اور یوشکیوچ کے خیالات وغیرہ یہ سب جدلیاتی سے لاعلمی کے اسی طرح کے نتیجے ہیں۔اینگلس کی نقطۂ نظر سے صرف ایک بات ناقابل تغیر ہے یعنی انسانی دماغ میں (اگر انسانی دماغ ہو تو) بیرونی دنیا کا انعکاس جو دماغ سے آزاد وجود رکھتی ہے اور ارتقا کر رہی ہے۔اس کے علاوہ کوئی دوسری "تغیر ناپذیری" کوئی دوسرا "جوہر" کوئی دوسر "مطلق ہیولا" جس معنی میں کھوکھلے پروفیسرانہ فلسفے نے ان تصورات کو پیش کیا ہے مارکس اور اینگلس کے یہاں موجود نہیں ہے۔اشیا کا "جوہر" یا "ہیولا" بھی اضافی ہیں وہ صرف معروضات کے انسانی علم کی گہرائی کی سطح ظاہر کرتے ہیں۔اور اگر چہ کل اس علم کی گہرائی ایٹم سے آگے نہیں بڑھی تھی اور آج الیکٹرون اور ایتھر سے آگے نہیں بڑھی ہے، پھر بھی جدلیاتی مادیت فطرت کے علم کے ان تمام سنگ ہائے میل کے جنھیں انسان کی ترقی پذیر سائنس نے حاصل کیا ہے عارضی، اضافی، لگ بھگ کردار پر اصرار کرتی ہے۔الیکٹرون اتنا ہی لامتناہی ہے جتنا ہے۔اور انسان کے دماغ اور ادراک سے باہر فطرت کے وجود کا یہ واحد اور قطعی، یہ واحد اور غیر مشروط اعتراف جدلیاتی مادیت کو اضافی لاادریت اور عینیت سے ممتاز بناتا ہے۔

ہم اس کی دو مثالیں پیش کرتے ہیں کہ کس طرح نئی طبیعیات جدلیاتی مادیت (جو بورژوا سائنس دانوں کے علم میں نہیں ہے) اور "مظہریت" کے درمیان جس کے استخراج ناگزیر طور پر داخلیت پرست (چنانچہ براہ راست عقیدہ پرست) ہیں غیر شعوری طور پر اور جبلی طور سے جھولتی ہے۔

وہی آکسفورڈ کلیکی جس سے مسٹر ولیتجیو ف مادیت کے متعلق اس سوال پر دریافت نہیں کر سکے جس سے ان کو دلچسپی تھی اپنی کتاب کے دیباچے میں لکھتا ہے: "الیکٹرون اور برقی ایٹم واقعی کیا ہیں یہ ابھی تک معمہ ہے۔لیکن اس کے باوجود یہ نئے نظریے کے مقسوم میں ہے کہ وقت آنے پر وہ کافی فلسفیانہ اہمیت حاصل کرے گا چونکہ بادزن مادے کے ڈھانچے کے متعلق وہ بالکل نئے مفروضات تک پہنچ رہا ہے اور وہ خارجی دنیا کے تمام مظاہر کو ایک مشترک ابتدا تک لانے کی کوشش کر رہا ہے۔

"ہمارے زمانے کے اثباتیت پرست اور افادیت پسند رجحانات کے لیے ایسی برتری کی کم اہمیت ہے، اور نظریہ سب سے پہلے حقائق کو آسانی سے ترتیب دینے اور خلاصہ کرنے کا ایک ذریعہ اور مزید مظاہر کی تلاش میں رہبر بن سکتا ہے۔ لیکن پرانے زمانے میں اگر انسانی دماغ کی صلاحیتوں پر غالباً ضرورت سے زیادہ اعتبار کیا گیا اور خیال کیا گیا کہ تمام اشیا کی آخری علت کو آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے تو آج کل متضاد غلطی میں مبتلا ہونے کا رجحان ہے۔"

یہاں ریگھی اثباتیت پرست اور افادیت پسند رجحانات سے اپنا تعلق کیوں منقطع کر لیتا ہے؟ اس لیے کہ، اگرچہ بظاہر اس کا کوئی معین فلسفیانہ نقطہ نظر نہیں ہے لیکن جبلی طور پر وہ خارجی دنیا کی حقیقت سے چنار رہتا ہے اور تسلیم کرتا ہے کہ نیا نظریہ نہ صرف "آسانی" (پوانکارے) نہ صرف "تجربی علامت" (یوشکیوچ)، نہ صرف "تجربے کی ہم آہنگی" (بوگدانوف) ہے، یا ایسی داخلی من کی موج کو کوئی بھی نام دیں، بلکہ معروضی حقیقت کے ادراک کی جانب مزید قدم ہے۔ اگر یہ طبیعیات دان جدلیاتی مادیت سے واقف ہوتا تو اس غلطی کے متعلق اس کی رائے جو پرانی مابعد الطبیعیاتی مادیت کو بالکل برعکس ہے، غالباً صحیح فلسفے کا نقطۂ آغاز بن جاتی۔ لیکن ایسے لوگوں کا پورا ماحول مارکس اور اینگلس سے انھیں دور رکھتا ہے اور ان کو بازاری سرکاری فلسفے کے آغوش میں ڈال دیتا ہے۔

ریے بھی جدلیات سے بالکل واقف نہیں ہے۔ لیکن وہ یہ کہنے پر مجبور ہے کہ جدید طبیعیات دانوں میں ایسے بھی ہیں جنھوں نے "میکانیت" (یعنی مادیت) کی روایات برقرار رکھی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "میکانیت" کی راہ پر صرف کیرخ ہوف، ہیرتس بولتسمان، ماکسویل، ہیلمولتس، اور لارڈ کیلون ہی گامزن نہیں ہیں۔ خالص میکانیت پرست، اور بعض لحاظ سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ میکانیت پرست اور میکانیت کی معراج کی نمائندگی کرنے والے وہ لوگ ہیں جو مادے کے برقی نظریے کو مرتب کرتے وقت لارنس اور لارمور کے نقش قدم پر چلتے ہیں اور کمیت مادہ کے مستقل ہونے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ حرکت کا کارشمسی ہے وہ سب میکانیت پرست ہیں کیونکہ وہ حقیقی حرکتوں کو

اپنا نقطۂ آغاز سمجھتے ہیں"

(رے کا خط کشیدہ۔ صفحات ۲۹۱۔۲۹۰)۔

"مثال کے طور پر اگر تجربی تصدیق کی بدولت لارنس، لارمور اور لانژیون کے حالیہ مفروضات نے طبیعیات کی ترتیب کے لیے کافی مستحکم بنیاد حاصل کر لی ہوتی تو پھر یقینی ہوتا کہ آج کی میکانیات کے قوانین برقی مقناطیسیت کے قوانین کے ماتحت ہیں۔ میکانیات کے قوانین خاص معاملہ ہوتے اور ان کی معین حدود ہوتیں کمیت مادہ کا مستقل ہونا اور جمود کا ہمارا نظریہ صرف اجسام کی معتدل رفتاروں کے لیے درست ہوتا، اصطلاح، معتدل، ہمارے حواس کے اور ان مظاہر کے تعلق سے استعمال کی گئی ہے جو ہمارے عام تجربے کی تشکیل کرتے ہیں۔ میکانیات کی عام تجدید ضروری ہوتی اور لہٰذا ایک نظام کی طرح طبیعیات کی بھی۔

"کیا اس کا مطلب میکانیت کو خیر باد کہنا ہے؟ بالکل نہیں۔ خالص میکانیت پرست روایت کا پھر بھی اتباع کیا جاتا اور میکانیت ارتقا کے عام راستے پر گامزن رہتی" (صفحہ ۲۹۵)۔

"الیکٹرونک طبیعیات جسے عام طور پر میکانیت پرست نظریات میں شمار کرنا چاہیے، اس وقت تمام طبیعیات پر اپنی ترتیب عائد کر رہی ہے اگر چہ اس الیکٹرونک طبیعیات کے بنیادی اصول میکانیات نہیں بلکہ بجلی کے نظریے کی تجرباتی معلومات فراہم کرتی ہیں، پھر بھی اس کی روح میکانیت پرستانہ ہے۔ یہ اس لیے کہ (۱) الیکٹرونک طبیعیات طبیعی صفات اور ان کی قوانین کی نمائندگی کے لیے مثالی، مادی عناصر استعمال کرتے ہے۔ وہ مدرکات کی اصطلاحات میں ظاہر ہوتی ہے۔ (۲) اگر چہ وہ طبیعی مظاہر کو میکانکی مظاہر کے مخصوص واقعات خیال کرتی ہے۔ اس طرح میکانیات کے قوانین طبیعیات کے قوانین کے ساتھ اپنا براہ راست تسلسل برقرار رکھتے ہیں اور میکانیات کے تصورات اسی زمرے کے تصورات رہتے ہیں جیسے کہ طبیعیاتی کیمیائی تصورات روایتی میکانیت میں یہ تصورات نسبتاً آہستہ حرکات کی نقل تھے۔ چونکہ صرف ان ہی کا علم تھا اور ان کا مشاہدہ براہ راست کیا جا سکتا تھا اس لیے انھیں تمام ممکن حرکات کی مثالیں قرار دیا گیا۔ اس کے برعکس نئے تجربات بتاتے

ہیں کہ ہم امکانی حرکات کے متعلق اپنے تصور کے افق وسیع کریں۔ روایتی میکانیات اب بھی جوں کی توں کی باقی ہے لیکن اب اس کا اطلاق صرف نسبتاً آہستہ حرکات پر ہوتا ہے بڑی رفتاروں کے تعلق سے حرکت کے قوانین مختلف ہوتے ہیں مادہ برقی ذرات تک محدود کیا جاتا ہے جو ایٹم کے آخری عناصر ہیں (۳) حرکت نقل مکان ہی طبیعی نظریے کا واحد مثالی عنصر رہتا ہے (۴) آخر میں طبیعیات کی عام روح کے نقطہ نظر سے اہم ترین قابل لحاظ بات یہ حقیقت ہے کہ طبیعیات کا تصور، اس کے طریقے اس کے نظریات اور تجربے سے اس کا رشتہ میکانیت کے تصور سے نشاۃ ثانیہ کے طبیعیات کے تصور سے بالکل یکساں رہتا ہے۔"

میں نے رے کی یہ طویل عبارت پوری کی پوری اس لیے نقل کی ہے کہ "مادیت پسند مابعد الطبعات" سے گلو خلاصی کے لیے رے کی مستقل پریشانی کے سبب کسی اور طرح اس کے بیانات کو پیش کرنا ناممکن ہے۔ لیکن وہ طبیعیات داں جن کا اس نے ذکر کیا ہے دونوں خواہ مادیت سے کتنی ہی توجہ کریں یہ بات شبہ سے بالاتر ہے کہ میکانیات معتدل رفتار کی حقیقی حرکات کی نقل تھی، اور نئی طبیعیات زبردست رفتار کی حقیقی حرکات کی نقل ہے۔ نظریے کو معروضی حقیقت کی ایک نقل کی طرح ایک لگ بھگ نقل کی طرح تسلیم کرنا مادیت ہے۔ جب رے کہتا ہے کہ جدید طبیعیات دانوں میں "تصوری مکتب (ماخ پرست) اور توانائیت پرست مکتب کے خلاف ردعمل ہے" اور اس ردعمل میں وہ الیکٹرونک نظریے کے طبیعیات دانوں کو شامل کرتا ہے (صفحہ ۴۶) تو ہم اس حقیقت کی اور بہتر شہادت کی خواہش نہیں کر سکتے کہ جدوجہد بنیادی طور پر مادیت پسند اور عینیت پرست رجحانات کے درمیان ہے۔ لیکن ہم یہ فراموش نہیں کریں کہ مادیت کے خلاف عام تعصبات کے علاوہ جو تمام تعلیم یافتہ تنگ نظر لوگوں میں مشترک ہیں، انتہائی ممتاز نظریے دانوں کی کوتاہی جدلیات کی مکمل لاعلمی ہے۔

کیا مادے کے بغیر حرکت قابل تصور ہے؟

یہ حقیقت کہ فلسفیانہ عینیت نئی طبیعیات کو استعمال کرنے کی کوشش کر رہی ہے، یا آخر الذکر سے عینیت پرست نتائج اخذ کیے جا رہے ہیں اس وجہ سے نہیں ہے کہ ہیولا اور قوت، مادے اور حرکات کی نئی قسمیں دریافت ہوئی ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ حرکت کا مادے کے بغیر تصور کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اسی کوشش کے جوہر ہمارے ماخ پرست دیکھنے سے انکار کرتے ہیں۔ وہ اینگلس کے اس بیان کو ملحوظ رکھنا نہیں چاہتے کہ "مادے کے بغیر حرکت نا قابل تصور ہے" ۱۸۶۹ء میں ہی ڈیٹس گین نے اپنی کتاب "انسانی دماغ کے عوامل کی نوعیت" میں اینگلس کی طرح یہی خیال ظاہر کیا تھا، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ وہ مادیت اور عینیت میں "مصالحت" کرنے کی حسب معمول بے تکی کوششوں سے آزاد نہیں تھا۔ ہم ان کوششوں کو بالائے طاق رکھ دیں، جن کی تشریح بڑی حد تک اس حقیقت سے کی جاسکتی ہے کہ ڈیٹس گین بیوختر کی غیر جدلیاتی مادیت کے خلاف دلائل پیش کیے ہیں۔ اب ہم زیر بحث سوال پر خود ڈیٹس گین کے بیانات کا جائزہ لیں۔ وہ کہتا ہے: "عینیت پرست خصوصی کے بغیر عمومی چاہتے ہیں، مادے کے بغیر روح، ہیولا کے بغیر قوت تجربے یا سامان کے بغیر سائنس اضافی کے بغیر مطلق۔" چنانچہ حرکت کو مادے، توانائی کو ہیولا سے الگ کرنے کی کوشش کو ڈیٹس گین عینیت سے وابستہ کرتا ہے اور اسے فکر کو دماغ سے جدا کرنے کی کوشش کا درجہ دیتا ہے۔ ڈیٹس گین سلسلہ تحریر جاری رکھتا ہے "لیبگ جسے اپنی استقرائی سائنس سے فلسفیانہ خیال آرائی کی جانب بھٹک آنے کا خاص طور سے شوق ہے عینیت کے نقطہ نظر سے کہتا ہے کہ قوت کو نہیں دیکھا جاسکتا" روحانیت پرست یا عینیت پرست کا قوت کی روحانی نوعیت یعنی بھوت پریت کی طرح اور نا قابل تشریح نوعیت پر عقیدہ ہوتا ہے" "قوت اور ہیولا کے درمیان تضادی تقابل اتنا ہی پرانا ہے جتنا کہ عینیت اور مادیت کے درمیان تضادی تقابل"۔ "بلاشبہ ہیولا کے بغیر قوت نہیں ہوسکتی اور نہ قوت

کے بنا ہیولا۔ بے قوت ہیولا اور بے ہیولا قوت خرافات ہیں۔ اگر عینیت پرست فطری سائنس داں قوتوں کے بے مادی ہستی پر یقین رکھتے ہیں تو اس بات پر وہ فطری سائنس دان نہیں بلکہ بھوت پریتوں کے غیب داں ہیں'

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سائنس داں جو سمجھتے ہیں کہ حرکت کو مادے کے بغیر تصور کیا جاسکتا ہے چالیس سال پہلے بھی پائے جاتے تھے، اور ڈیٹس گین نے ''اسی بات پر انھیں بھوت پریتوں کا غیب داں کہا۔ تو پھر فلسفیانہ عینیت اور مادے کو حرکت سے جدا کرنے، ہیولا کو قوت سے علیحدہ کرنے کے درمیان کیا تعلق؟ کیا حرکت کا مادے کے بغیر تصور کرنا واقعی ''زیادہ'' کفایت شعارانہ نہیں ہے؟

عینیت پرست اور مادیت پسند کے درمیان امتیاز:

ہم ایک ایسے ثابت قدم عینیت پرست کا تصور کریں جو سمجھتا ہے کہ پوری کائنات اس کا احساس اس کا خیال ہے (اگر ہم ''ناکس'' کے احساس یا خیال کو پیش نظر رکھیں تو اس سے فلسفیانہ عینیت کی قسم میں تبدیلی ہوگی نہ کہ اس کے جوہر میں) عینیت پرست اس سے انکار کرنے کے بارے میں سوچے گا بھی نہیں کہ دنیا حرکت ہے، یعنی اس کے خیالات غور وفکر، احساسات کی حرکت، اس سوال کو کہ کیا حرکت کرتا ہے عینیت پرست مسترد کردے گا اور اسے احمقانہ سمجھے گا جو واقع ہو رہا ہے وہ اس کے احساسات کی تبدیلی ہے خیالات آتے اور جاتے ہیں، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ انسان سے باہر اور کچھ نہیں ہے حرکت ہو رہی ہے'' اور بس سوچ کے اس سے زیادہ ''کفایت شعارانہ'' طریقے کا تصور تک نہیں کیا جاسکتا۔ اگر ہمہ انانیت پرست اپنے خیال پر اٹل رہتا ہے تو کوئی بھی ثبوت منطقی دلیل یا تعریف اس کی تردید نہیں کرسکتی۔

مادیت پسند اور عینیت فلسفے کے پیرو کے درمیان بنیادی امتیاز یہ ہے کہ مادیت پسند احساس، تصور خیال اور عام طور پر انسان کے شعور کو معروضی حقیقت کی شبیہہ سمجھتا ہے۔ دنیا اس معروضی حقیقت کی حرکت ہے جس کا انعکاس ہمارا شعور کرتا ہے۔ خیالات، مدرکات وغیرہ کی حرکت سے مجھ سے باہر مادے کی حرکت مطابقت کرتی ہے۔ مادے کا تصور معروضی

حقیقت کے علاوہ کسی اور چیز کا اظہار نہیں کرتا جو ہمیں احساس میں ودیعت ہوتی ہے۔ لہٰذا حرکت کو مادے سے علیحدہ کرنا غور و فکر کو معروضی حقیقت سے جدا کرنے یا میرے احساسات کو خارجی دنیا سے جدا کرنے کے مترادف ہوگا۔ مختصر یہ کہ عینیت قبول کرنا ہوگا۔ مادے سے انکار کرتے وقت، حرکت کو مادے کے بغیر فرض کرتے وقت عام طور پر جو چال بازی کی جاتی ہے وہ مادے کے فکر کے ساتھ تعلق کو نظر انداز کرنا ہے۔ سوال اس طرح پیش کیا جاتا ہے گویا کہ اس تعلق کا وجود ہی نہیں ہے لیکن درحقیقت اسے خفیہ طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ دلیل کی ابتدا میں اس کا اظہار نہیں کیا جاتا لیکن بعد میں کم وبیش غیر محسوس طور پر وہ سامنے کھڑا ہو جاتا ہے۔

وہ ہم سے کہتے ہیں کہ مادہ غائب ہوگیا، اس سے وہ علمیاتی نتائج اخذ کرنا چاہتے ہیں۔ ہم پوچھتے ہیں کیا فکر باقی ہے؟ اگر نہیں اگر مادہ غائب ہونے کے ساتھ فکر بھی غائب ہوگئی ہے، تو پھر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہر چیز غائب ہوگئی اور کسی نہ کسی "فکر" (یا فکر کی کمی کے ایک نمونے کی طرح آپ کی دلیل بھی غائب ہوگئی۔ لیکن اگر فکر باقی ہے۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ مادے کے غائب ہونے کے ساتھ فکر (خیال، احساس وغیرہ) غائب نہیں ہوتی تو پھر آپ خفیہ طور پر فلسفیانہ عینیت کا نقطہ نظر اختیار کر لیتے ہیں۔ اور یہ ہمیشہ ان لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے جو "کفایت" کی خاطر حرکت کا مادے کے بغیر تصور کرنا چاہتے ہیں کیونکہ کہے بغیر، محض اس حقیقت کے سبب کہ وہ اپنی دلیل جاری رکھتے ہیں وہ مادے کے غائب ہونے کے بعد فکر کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بہت سادہ یا بہت پیچیدہ فلسفیانہ عینیت کو بنیاد قرار دیا جاتا ہے۔ بہت سادہ اگر وہ صاف گو ہمہ انانیت ہے (میں وجود رکھتا ہوں اور دنیا صرف میرا احساس ہے)، اور بہت پیچیدہ اگر زندہ انسان کی فکر، خیالات اور احساسات کے بجائے مردہ تجرید اختیار کی جائے، یعنی ناکس کی فکر، ناکس کا خیال، ناکس کا احساس بلکہ عام طور پر فکر (مطلق خیال، آفاقی مرضی وغیرہ)، احساس بحیثیت مبہم "عنصر" "نفسیاتی" جسے پوری طبیعی فطرت کی جگہ دی جاتی ہے" وغیرہ وغیرہ۔ فلسفیانہ عینیت کی ہزاروں شکلیں ہوسکتی ہیں اور ہمیشہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہزار ایک ویں شکل

تحقیق کی جاسکے۔ اور اس ایک ہزار ایک ویں چھوٹے نظام (مثلاً تجربی وحدیت) کے مصنف کو دوسرے نظاموں سے اس کا امتیاز غالباً اہم معلوم ہو۔ بہر حال مادیت کے نقطۂ نظر سے یہ فرق بالکل غیر اہم ہے۔ جو قابل لحاظ ہے وہ نقطۂ آغاز ہے۔ جو قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ بغیر حرکت کو تصور کرنے کی کوشش چوری سے فکر کو پیش کرنا ہے جو مادے سے جدا ہے اور یہ فلسفیانہ عینیت ہے۔

اسی لیے انگریز ماخ پرست کارل پیرسن، جو انتہائی واضح اور ثابت قدم ماخ پرست ہے اور لفظی چکر پسند نہیں کرتا اپنی کتاب کا ساتواں باب جو "مادے" سے تعلق رکھتا ہے اس پیرے سے شروع کرتا ہے جس کی کرداری سرخی ہے "تمام چیزیں حرکت میں ہیں۔ لیکن صرف تصور میں"۔ "لہٰذا ادراکات کے سلسلے میں یہ پوچھنا فضول ہے کہ کیا اور کیوں حرکت کرتا ہے" (سائنس کی صرف ونحو" صفحہ ۲۴۳)۔

اس لیے بوگدانوف کے معاملے میں بھی اس کی بدبختیاں ماخ سے اس کی جان پہچان سے پہلے شروع ہوگئی تھی۔ وہ اس لمحے سے شروع ہوئیں جب اس نے ممتاز کیمیاداں لیکن کم مایہ فلسفی اوستوالڈ کے اس دعویٰ پر یقین کرلیا کہ حرکت کا تصور مادے کے بغیر کیا جاسکتا ہے۔ بوگدانوف کے فلسفیانہ ارتقا میں ماضی کے قصے سے بحث کرنا اس لیے اور بھی زیادہ ضروری ہے کہ فلسفیانہ عینیت اور نئی طبیعیات میں بعض رجحانات کے درمیان رابطے پر گفتگو کرتے وقت اوستوالڈ کی توانائیات" کو نظر انداز کرنا ناممکن ہے۔

۱۸۹۹ء میں بوگدانوف نے لکھا تھا: "ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ انیسویں صدی اشیاء کے ناقابل تغیر جوہر، کے مسئلے سے قطعی طور پر گلو خلاصی حاصل نہیں کرسکی۔ مادے کے نام سے اس جوہر کو اس صدی کے نمایاں مفکروں کے تصور کائنات میں خاص مقام حاصل ہے" ("فطرت کے تاریخی نقطۂ نظر کے بنیادی عناصر" صفحہ ۳۸)۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ گڈمڈ ہے۔ یہاں بیرونی دنیا کی معروضی حقیقت کے اعتراف، ہمارے دماغ سے باہر ابدی طور پر حرکت کرتے ہوئے اور ابدی طور پر بدلتے ہوئے مادے کے اعتراف کو اشیاء کے ناقابل تغیر جوہر سے گڈمڈ کیا گیا ہے۔ یہ مشکل ہی سے ممکن ہے کہ

۱۸۹۹ء میں بوگدانوف نے مارکس اور اینگلس کو "نمایاں مفکرین" کی صف میں شامل نہ کیا ہو۔ لیکن ظاہر ہے وہ جدلیاتی مادیت کو نہیں سمجھتا۔

فطرت کے عوامل دو نمایاں پہلو: مادہ اور اس کی حرکت:

"فطرت کے عوامل میں عام طور پر دو پہلو نمایاں ہوتے ہیں: مادہ اور اس کی حرکت ۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مادے کا تصور بہت صاف ہے۔ اس سوال کا قابل اطمینان جواب دینا آسان نہیں ہے۔ مادہ ہے کیا؟ اس کی تعریف یوں بیان کی جاتی ہے: "احساسات کی علت یا 'احساسات کا مستقل امکان'، لیکن یہ واضح ہے کہ یہاں مادے کو حرکت سے گڈمڈ کیا گیا ہے"

یہ واضح ہے کہ بوگدانوف غلط دلیل پیش کر رہا ہے۔ وہ نہ صرف احساسات کے معروضی سرچشمے (مبہم الفاظ میں "احساسات کی علت") کے مادیت پسند اعتراف کو اسٹوارٹ مل کی مادے کی لاادریت پرست تعریف یعنی احساسات کے مستقل امکان سے خلط ملط کرتا ہے بلکہ یہاں خاص غلطی یہ ہے کہ مصنف احساسات کے معروضی سرچشمے کے وجود یا عدم وجود کے بنیادی سوال سے دوچار ہونے کے بعد اس سوال کو ادھورا چھوڑ دیتا ہے اور فوراً دوسرا سوال چھیڑتا ہے یعنی حرکت کے بغیر مادے کے وجود یا عدم وجود کا۔ عینیت پرست دنیا کو ہمارے احساسات کی حرکت خیال کر سکتا ہے۔ (اگر چہ وہ انتہائی بلند درجے پر "سماجی لحاظ سے منظم" اور "ہم آہنگ" ہوں)۔ مادیت پسند دنیا کو ایک معروضی سرچشمے ہمارے احساسات کے معروضی ماڈل کی حرکت تصور کرتا ہے۔ ہمارے احساسات کے معروضی ماڈل کی حرکت تصور کرتا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی یعنی جدلیات مخالف مادیت پسند حرکت کے بغیر مادے کا وجود تسلیم کر سکتا ہے (اگر چہ عارضی طور پر "پہلے دھکے" سے قبل) جدلیاتی مادیت پسند نہ صرف حرکت کو مادے کی اٹوٹ خصوصیت سمجھتا ہے بلکہ حرکت کے ضرورت سے زیادہ سادہ تصور کو مسترد بھی کرتا ہے۔

"انتہائی صحیح تعریف غالباً یہ ہوگی 'مادہ وہ ہے جو حرکت کرتا ہے'، لیکن یہ تعریف مافیہ سے اتنی ہی عاری ہے جیسے کوئی کہے کہ مادہ جملے کا مبتدا ہے جس کی خبر ہے "حرکت کرتا ہے"

۔قوانین از قیاس حقیقت یہ ہے کہ سکونیات کے دور میں لوگ مبتدا کے کردار میں لازمی طور پر ٹھوس سی کوئی چیز دیکھنے کے عادی تھے۔اور حرکت کی طرح سکونی فکر کے لیے تکلیف دہ شے کو وہ صرف خبر کی طرح، مادے کے ایک لاحق کی طرح برداشت کرنے کو تیار تھے۔"

یہ ایسا ہی ہے کہ جیسے کرا کیموف نے "اسکرا" کے حامیوں (۱۱۲) پر الزام لگایا تھا ان کے پروگرام میں لفظ پرولتاریہ مبتدا کی حالت میں نہیں ہے! (۱۱۳) خواہ ہم یہ کہیں کہ دنیا حرکت کرنے والا مادہ ہے یا دنیا مادی حرکت ہے، کوئی فرق نہیں پڑتا۔

"لیکن توانائی کے لیے مادی حرکت ہے" مادے کو ماننے والے کہتے ہیں" کیوں؟" اسٹوالڈ بجا طور پر پوچھتا ہے "کیا فطرت کو لازمی طور پر مبتدا اور اس کی خبر پر مشتمل ہونا چاہیے؟"

اوسٹوالڈ کے جس جواب نے ۱۸۹۹ء میں بوگدانوف کو خوش کیا وہ صاف سوفسطائیت ہے۔کیا ہمارے خیالات کو لازمی طور پر سے الیکٹرون اور ایتھر پر مشتمل ہونا چاہیے۔اسٹوالڈ کو جواب دیا جا سکتا ہے۔درحقیقت "فاعل" کی طرح "فطرت" سے مادے کے ذہنی اخراج کا مطلب "فاعل" کی طرح فکر کو فلسفے میں خاموشی سے شامل کرنا ہے (یعنی کسی مقدم، ابتدائی، مادے سے آزاد شے کی طرح)۔مبتدا نہیں بلکہ احساس کا معروضی سرچشمہ خارج کیا جاتا ہے اور احساس "مبتدا" بن جاتا ہے" یعنی فلسفہ بیر کلے پرست بن جاتا ہے، خواہ لفظ "احساس" کو کسی بھی چیز سے سنوارا جائے۔اسٹوالڈ نے لفظ "توانائی" کا مبہم استعمال کر کے اس ناگزیر فلسفیانہ انتخاب (مادیت یا عینیت) سے بچنے کی کوشش کی۔لیکن اسی کوشش سے ایسی چالوں کی بے سودگی ثابت ہوتی ہے۔اگر توانائی حرکت ہے تو آپ نے محض مشکل کو مبتدا سے ہٹا کر خبر پر لاد دیا" آپ نے صرف یہ کیا کہ اس سوال کو "کیا مادہ حرکت کرتا ہے؟" اس سوال میں تبدیل کر دیا کہ "کیا توانائی مادی ہے؟" کیا توانائی کی تبدیلی میرے دماغ سے باہر، روایتی نشانات وغیرہ ہیں؟ یہ سوال "توانائیت پرست" فلسفے کے لیے خطرناک ثابت ہوا جو پرانی علمیاتی غلطیوں کو "نئی" اصطلاحات سے چھپانا چاہتا ہے۔

اوسٹوالڈ کے ہاں روح اور مادے کا تصور:

یہاں چند مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ توانائیت پرست اوسٹوالڈ خلط ملط میں کیوں مبتلا ہوا۔ اپنی تصنیف "فطری فلسفے پر لکچر" کی تمہید میں وہ کہتا ہے کہ وہ "مادے اور روح کے تصورات کو تصور توانائی کا ماتحت بنا کر ان دونوں کو متحد کرنے کی راہ سے پرانی مشکلات کو سادہ اور قدرتی طریقے سے ہٹا دینے کو ایک عظیم فائدہ خیال کرتا ہے۔" یہ فائدہ نہیں بلکہ خسارہ ہے کیونکہ اس سوال کو کہ آیا علمیاتی تحقیق (اوسٹوالڈ واضح طور پر نہیں سمجھتا کہ وہ کیمیائی نہیں بلکہ علمیاتی مسئلہ اٹھا رہا ہے!) مادیت پسند خطوط یا عینیت پرست خطوط پر کی جائے، حل نہیں کیا گیا بلکہ اصطلاح "توانائی" کے من مانے استعمال سے اسے الجھا دیا گیا۔ بلاشبہ اگر ہم مادے اور روح دونوں کو اس تصور کے "ماتحت" کر لیں تو ضد دعویٰ کا لفظی طور پر نیست و نابود ہو جانا یقینی ہے، لیکن "توانائیت پرستی" کہنے سے ارواح اور بھوت پریتوں کو ماننے کی حماقت ختم نہیں ہوتی۔ اوسٹوالڈ کی کتاب کے صفحہ ۳۹۴ پر درج ہے: "تمام خارجی واقعات کو توانائیوں کے درمیان عوامل کی طرح پیش کرنے کی انتہائی سادگی سے وضاحت کی جا سکتی ہے بشرطیکہ ہمارے ذہنی عوامل بذات خود توانا ہوں اور وہ اپنی یہ خصوصیت تمام خارجی مظاہر پر عائد کریں" یہ خالص عینیت ہے: ہماری فکر خارجی دنیا میں توانائی کی تبدیلی کی عکاسی نہیں کرتی بلکہ خارجی دنیا ہمارے دماغ کی ایک "خصوصیت" کو منعکس کرتی! اوسٹوالڈ کی کتاب میں ایسی اور دوسری عبارتوں کا ذکر کرتے ہوئے امریکی فلسفی ہبن بالکل ٹھیک کہتا ہے کہ یہاں اوسٹوالڈ "کانٹ بھیس میں نظر آتا" خارجی دنیا کے مظاہر کی توضیح ہمارے دماغ کی خصوصیات سے کی جاتی ہے[1]!

ہبن کہتا ہے: "لہٰذا ظاہر ہے کہ اگر توانائی کے بنیادی تصور کی تعریف اس طرح کی جائے کہ وہ نفسیاتی مظاہر کو محیط کر لے تو ہمارے پیش نظر توانائی کا ایسا سادہ تصور نہیں رہتا

(1) J Gr.Hibben the Theory of E nergetics and its philosophical Bearings The Monist Vol XIII N 3 April 1903 pp . 329-330)

جیسا سائنسی حلقے سمجھتے اور تسلیم کرتے ہیں، اور خود توانائیت پرست بھی "فطری سائنس توانائی کی تبدیلی کو ایک ایسا معروضی عمل سمجھتی ہے جو انسانوں کے دماغ اور انسانیت کے تجربے سے بالا ہو، یعنی اس کو مادیت کے لحاظ سے دیکھا جاتا ہے اور کئی موقعوں پر، غالباً اکثر موقعوں پر توانائی سے خود اوستوالڈ کی مراد مادی حرکت ہے۔

اس سے یہ عجیب و غریب مظہر واضح ہوتا ہے کہ اوستوالڈ کے چیلے بوگدانوف نے ماخ کا چیلا بننے کے بعد اوستوالڈ پر لعن طعن اس لیے نہیں کی کہ وہ توانائی کے مادیت پسند تصور کی ثابت قدمی سے پیروی نہیں کرتا بلکہ اس لیے کہ مادیت پسند تصور تسلیم کرتا ہے (اور اکثر اسے اپنی بنیاد بناتا ہے)۔ مادیت پسند اوستوالڈ کی تنقید اس لیے کرتے ہیں کہ وہ عینیت کی جانب جھکتا ہے، کیونکہ وہ مادیت اور عینیت میں مصالحت کرانا چاہتا ہے۔ بوگدانوف اوستوالڈ پر عینیت پرست نقطہ نظر سے تنقید کرتا ہے ۱۹۰۶ء میں اس نے لکھا اسنوالڈ کی توانائیت نے، جو ایٹمی نظریے کے خلاف لیکن باقی پرانی مادیت کے بہت قریب تھی، میری بہت ہی پرخلوص ہمدردی حاصل کر لی۔ مگر میں نے جلد ہی اس کے فطری فلسفے میں ایک اہم تضاد دیکھا: اگر چہ وہ تصور "توانائی" کی خالص منہاجیاتی اہمیت پر اکثر زور دیتا ہے لیکن کئی موقعوں پر وہ خود اس ثابت قدم نہیں رہتا۔ وہ کبھی کبھی 'توانائی' کو تجربے کے حقائق کے درمیان باہمی رابطوں کی خالص علامت سے تجربے کے ہیولے میں، دنیا کے مادے میں تبدیل کر دیتا ہے" ("تجربی وحدیت" جلد ۳ صفحات ۱۷-۱۶)۔

توانائی خالص علامت ہے! اس کے بعد بوگدانوف "تجربی علامت پرست" یوشکیوچ سے "خالص ماخ پرستوں" سے، تجربی تنقید والوں سے وغیرہ جتنا چاہے لڑ سکتا ہے۔ مادیت پسند کے نقطہ نظر سے یہ پیلا شیطان ماننے والے آدمی اور ہر شیطان ماننے والے آدمی کے درمیان جھگڑا ہی ہوگا۔ اہم بات یہ نہیں ہے کہ بوگدانوف اور دوسرے ماخ پرستوں کے درمیان اختلاف کیا ہیں بلکہ ان میں مشترک کیا ہے "تجربے" اور "توانائی" کی عینیت پرست تاویل، اس معروضی حقیقت سے انکار، جس سے مطابقت حاصل کرنے پر انسانی تجربہ مشتمل ہے، جس کی نقل پر واحد سائنسی "منہاجیات" اور سائنسی

"توانائیت" مشتمل ہے

"وہ (اسٹوالڈ کی توانائیت) دنیا کے مواد سے بے اعتنا ہے، وہ پرانی مادیت اور ہمہ نفسیات (یعنی فلسفیانہ عینیت؟) دونوں کے ساتھ چل سکتی ہے" بوگدانوف الجھی ہوئی توانائیت سے مادیت کی راہ پر نہیں بلکہ عینیت کی راہ پر چل پڑا" جب توانائی کو ہیولے کی طرح پیش کیا جاتا ہے تو یہ پرانی مادیت کے علاوہ اور کچھ نہیں جس سے مطلق ایٹم منہا کر لیے جاتے ہیں مادیت ایک تصحیح کے ساتھ وجود کے تسلسل کے معنی میں" یہ ٹھیک ہے کہ بوگدانوف نے "پرانی" مادیت کو خیر باد کہا یعنی فطری سائنس دانوں کی مابعدالطبیعیاتی مادیت کو، لیکن وہ جدلیاتی مادیت کو جانب نہیں جس کا اسے ۱۸۹۹ء کی طرح ۱۹۰۶ء میں بھی کم شعور تھا بلکہ عینیت اور عقیدہ پرستی کی طرف چلا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جدید عقیدہ پرستی کا کوئی بھی تعلیم یافتہ نمائندہ، کوئی بھی سریانیت کا مقلد، کوئی بھی "جدید نقاد" وغیرہ توانائی کے "منہاجیاتی" "تصور کے خلاف" "تجربے کے حقائق کے باہمی رابطے کی خالص علامت" کی طرح اس کی تفسیر کے خلاف تنقید نہیں کرے گا۔ پال کارس کو لیں۔ آپ دیکھیں گے کہ یہ ماخ پرست بالکل بوگدانوف کی طرح اوسٹوالڈ کی تنقید کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے: ("وحدیت پرست" جلد ۱۷، ۱۹۰۷ء شمارہ، صفحہ ۵۳۶)۔ "مادیت ہمیں بہت کم روشن خیال بناتی جب وہ ہم سے کہتی ہے کہ ہر شے مادہ ہے، اجسام مادہ ہیں اور فکر مادے کا صرف کار منصبی ہے، اور پروفیسر اوسٹوالڈ کی توانائیت کچھ بھی بہتر نہیں ہے جب وہ ہم سے کہتا ہے کہ مادہ توانائی ہے اور روح بھی توانائی کا ایک جزو ہے"

اوسٹوالڈ کی توانائیت اس کی ایک اچھی مثال ہے کہ کتنی جلد ایک "نئی" اصطلاح فیشن بن جاتی ہے اور کتنی جلد یہ پتہ چلتا ہے کہ اظہار کا کچھ بدلا ہوا اسلوب بنیادی فلسفیانہ سوالات اور بنیادی فلسفیانہ رجحانات کو کسی طرح بھی مٹاتا نہیں ہے۔ مادیت اور عینیت دونوں کو "توانائیت" کیا اصطلاحات میں پیش کیا جا سکتا ہے (اور تقریباً ثابت قدمی سے)، اسی طرح جیسے ان کا اظہار "تجربے" کی اصطلاحات وغیرہ میں کیا جا سکتا ہے۔ توانائی طبیعیات مادے کے بغیر حرکت کو تصور کرنے کی نئی عینیت پرست کوشش کا ایک سرچشمہ ہے

مادے کے ذرات کے انشقاق کے سبب سے جن کے متعلق ابھی تک سمجھا جاتا تھا کہ وہ ناقابل انشقاق ہیں اور مادی حرکت کی نامعلوم شکلوں کی دریافت کے سبب سے۔

''طبیعیاتی'' عینیت کا جوہر اور اہمیت:

ہم دیکھ چکے ہیں کہ علمیاتی استخراجات کا سوال جو نئی طبیعیات سے اخذ کیے جاسکتے ہیں اٹھا گیا ہے اور انگریزی، جرمن اور فرانسیسی ادب میں اس پر انتہائی گوناگوں پہلوؤں سے بحث کی جارہی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہمارے سامنے ایک معین بین الاقوامی نظریاتی دھارا ہے جو کسی ایک فلسفیانہ نظام کے تابع نہیں ہے بلکہ بعض ان عام وجوہات کا نتیجہ ہے جو فلسفے کے میدان سے باہر ہیں۔ حقائق کا یہ جائزہ وبلاشبہ دکھاتا ہے کہ ماخ ازم کا نئی طبیعیات سے ''رشتہ'' ہے لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ ہمارے ماخ پرست اس رشتے کا جو پرچار کررہے ہیں وہ بنیادی طور پر غلط ہے۔ فلسفے کی طرح طبیعیات میں بھی ہمارے ماخ پرست غلامانہ ذہنیت سے فیشن کا اتباع کرتے ہیں اور اپنے مارکسی نقطہ نظر سے معین دھاروں کا عام جائزہ لینے اور ان کا مقام سمجھنے سے قاصر ہیں۔

جب ماخ کے فلسفے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ''بیسویں صدی کی فطری سائنس کا فلسفہ'' ''سائنسوں کا جدید فلسفہ'' ''جدید فطری سائنسی اثباتیت'' وغیرہ ہے تو یہ دوچند فریب دہی ہے (''احساسات کا تجزیہ'' کی تمہید میں بوگدانوف اور یوشکیوچ والینتیوف وغیرہ) پہلے، ماخ ازم کا نظریاتی طور پر جدید فطری سائنس کی ایک شاخ میں صرف ایک مکتب سے تعلق ہے۔ دوسرے، اور یہ خاص نکتہ ہے، ماخ ازم میں جس کا تعلق اس مکتب سے ہے وہ اسے عینیت پرست فلسفے کے تمام دوسرے رجحانات اور نظاموں سے ممیز نہیں کرتا بلکہ عام طور پر عینیت پرست فلسفے سے اس کا مشترک ہونا ظاہر کرتا ہے۔ اس بیان کی صداقت پر ذرہ برابر بھی شبہ نہ کرنے کی خاطر مجموعی طور پر زیر بحث پورے نظریاتی دھارے پر ایک نظر ڈالنا کافی ہے۔ اس مکتب کے طبیعیات دانوں کو لیں: جرمن ماخ، فرانسیسی ہنری پوانکارے، بلجیم کے ڈوہیم، انگریز کارل پیرسن۔ ان میں بہت کچھ مشترک ہے: ان کی بنیاد ایک ہے اور وہ ایک ہی سمت میں چل رہے ہیں، اور یہ ان میں سے ہر ایک بجا طور پر تسلیم

کرتا ہے۔ لیکن ان کے درمیان جو مشترک ہے وہ نہ تو عام طور سے تجربی تنقید کا اصول ہے اور نہ خاص طور سے "عالمی عناصر" کا ماخ کا اصول۔ آخری تین طبیعیات داں ان اصولوں کے متعلق کچھ جانتے تک نہیں۔ ان میں "صرف" ایک بات مشترک ہے فلسفیانہ عینیت جس کی جانب وہ سب بلا استثنا کم وبیش شعوری طور سے، کم وبیش قطعی طور سے مائل ہیں۔ اگر ان فلسفیوں کو لیں جو نئی طبیعیات کے اس مکتب پر اپنے آپ کو مبنی کرتے ہیں، جو اسے علمیاتی بنیاد بنانے اور اسے فروغ دینے کی کوشش کرتے ہیں تو آپ کو ایک بار پھر جرمن سریانیت کے مقلد، ماخ کے چیلے فرانسیسی نونقادیت پرست، انگریز روحانیت پرست اور روسی لوپاتین مل جائیں گے، ان کے علاوہ تجربی وحدیت پرست بوگدانوف بھی ان سب میں صرف ایک چیز مشترک ہے، یعنی وہ سب کم وبیش شعوری طور پر قطعی طور پر عقیدہ پرستی کی جانب بے ربط اور سر کے بل گرنے ڈھلوان پر ہیں یا ذاتی طور سے اس سے کراہت کرتے ہیں (بوگدانوف) فلسفیانہ عینیت کے پھیلانے والے ہیں۔

زیر بحث نئی طبعیات کے مکتب کا بنیادی خیال معروضی حقیقت سے انکار ہے، ایسی حقیقت کے وجود پر شبہ کرنا ہے جو ہمیں حس میں ودیعت کی گئی ہے اور جو ہمارے نظریات میں منعکس ہوتی ہے۔ یہاں یہ مکتب مادیت سے (جسے غلط طور پر حقیقت پسندی نومیکانیت، مادی حرکیات کہتے ہیں اور جسے خود طبیعیات دانوں شعوری طور پر کسی حد تک فروغ نہیں دیا) جدا ہو جاتا ہے جو عام رائے کے مطابق طبیعیات دانوں میں رائج ہے اور اس سے "طبیعیاتی" عینیت کے ایک مکتب کی طرح جدا ہو جاتا ہے۔

اس آخری اصطلاح کی تشریح کرنے کے لیے، جو عجیب وغریب معلوم ہوتی ہے جدید فلسفے اور جدید سائنس کی تاریخ سے ایک واقعہ بیان کرنا ضروری ہے ۱۸۶۶ء میں فاز باخ نے جدید عضویات کے مشہور بانی یوہانس میولر پر تنقید کی اور اسے "عضویاتی عینیت پرستوں" کی صف میں شامل کیا۔ عضویات کے اس ماہر کی عینیت اس حقیقت پر مشتمل تھی کہ احساسات کے تعلق سے ہمارے اعضائے حواس کے میکانیے کی اہمیت کی تحقیق کرتے وقت، مثلاً یہ بتاتے وقت کہ آنکھ پر مختلف محرکات کے عمل کے نتیجے میں روشنی کا احساس پیدا

ہوتا ہے، وہ اس نتیجے پر مائل ہوا کہ ہمارے احساسات معروضی حقیقت کی شکلیں نہیں ہیں۔ ''عضویات عینیت'' کی جانب، یعنی عضویات کی بعض معلومات کی عینیت پرست توضیح کی جانب سائنس دانوں کے ایک مکتب کے اس رجحان کو فاربرباخ نے بالکل صحیح تاڑا۔ اس کے بعد عضویات اور فلسفیانہ عینیت خاص کر کانٹ کی عینیت کے درمیان اس ''تعلق'' سے رجعت پرست فلسفے نے بڑی مدت تک فائدہ اٹھایا۔ کانٹ کی عینیت کی حمایت اور مادیت کی تردید کرتے وقت لانگے نے عضویات کو کافی استعمال کیا۔ سریانیت کے مقلدوں میں (جنھیں بوگدانوف غلطی سے ماخ اور کانٹ کے بیچ میں شمار کرتا ہے) ریکلے نے ۱۸۸۲ء میں خاص طور پر عضویات سے کانٹ پرستی کی نام نہاد تصدیق کے خلاف مہم چلائی۔ یہ حقیقت کہ اس زمانے میں کافی ممتاز ماہرین عضویات عینیت اور کانٹ پرستی کی جانب جھک رہے تھے ناقابل تردید ہے، اسی طرح جیسے آج کل ممتاز طبیعیات داں فلسفیانہ عینیت کی طرف مائل ہیں ''عضویاتی'' عینیت یعنی انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں طبیعیات دانوں کے ایک معین مکتب کی عینیت لانگے اور ''عضویاتی'' عینیت پرستوں سے زیادہ مادیت کی تردید نہیں کرتی، اور نہ عینیت (یا تجربی تنقید) اور فطری سائنس کے درمیان رابطہ قائم کرتی ہے۔ فطری سائنس کی ایک شاخ میں فطری سائنس دانوں کے ایک مکتب کے رجعت پرست فلسفے کی جانب انحراف کا دونوں حالتوں میں اظہار عارضی کجروی ہے، سائنس کی تاریخ میں بیماری کا عبوری دور، ارتقا کا مرض ہے جو بنیادی طور پر پرانے قائم شدہ تصورات کے اچانک انہدام کی وجہ سے پیدا ہوا۔

جدید طبیعیات، عینیت اور جدید طبیعیاتی بحران کے مابین تعلق کی نوعیت:

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں جدید ''طبیعیات'' عینیت اور جدید طبیعیات کے بحران کے درمیان تعلق عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے'' جدید طبیعیات کے خلاف تشکیکی تنقید کے دلائل رے لکھتا ہے: '' جدید طبیعیات کے خلاف تشکیکی تنقید کے دلائل رے لکھتا ہے جو اتنا زیادہ مشککین کا نہیں جتنا کہ عقیدہ پرستی کے بے باک پیروؤں مثلاً بر ینٹیئر کا ذکر کرتا ہے'' بنیادی طور پر تمام مشککین کی مشہور دلیل کی طرح ہیں۔ (طبیعیات دانوں میں) رایوں کا اختلاف''

لیکن یہ اختلاف 'طبیعیات کی معروضیت کے خلاف کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا" "عام طور پر تاریخ کی طرح طبیعیات کی تاریخ میں بھی ایسے عظیم ادوار ممیز کیے جا سکتے ہیں جو نظریات کی شکل اور عام پہلو کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف تھے۔ لیکن جو ہی ایک ایسی دریافت ہوتی ہے جو طبیعیات کے تمام شعبوں کو متاثر کرتی ہے، کیونکہ وہ ایسی بنیادی حقیقت ثابت کرتی ہے جسے ہنوز غلط طرح سے یا بہت جزوی طور پر تصور کیا گیا تھا، تو طبیعت کی پوری حالت میں تبدیلی ہوتی ہے، ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ نیوٹن کی دریافتوں کے بعد، جول میئر اور کارنو۔ کلاؤزیس کی دریافتوں کے بعد، تابکاری کی دریافت کے بعد سے غالباً یہی ہو رہا ہے تاریخ داں جو بعد میں چیزوں کو ضروری فاصلے سے دیکھے گا اسے مسلسل ارتقا پانے میں کوئی دقت نہیں ہوگی جب کہ ہم عصروں کو مختلف مکتبوں میں تصادم، تضاد اور اختلاف دکھائی دے رہے ہیں۔ غالباً حالیہ برسوں میں طبیعیات جس بحران سے گزری ہے (باوجود ان نتائج کے جو فلسفیانہ تنقید نے اخذ کیے) وہ کوئی مختلف نہیں ہے۔ وہ تو ترقی کے مثالی بحران کی تصور پیش کرتا جسے عظیم جدید دریافتوں نے پیدا کیا ہے۔ طبیعیات میں جو نا قابل انکار تغیر ہوگا (کیا اس کے بغیر ارتقا یا ترقی ہو سکتی ہے؟) سائنسی روح کو نہیں بدلے گا۔"

رے کا مصالحانہ کردار:

صلح جو رے عقیدہ پرستی کے خلاف طبیعیات کے تمام مکاتیب کو متحد کرنے کی کوشش کرتا ہے! یہ نیک نیت بددیانتی ہے، لیکن ہے دبدیانتی۔ کیونکہ ماخ پوانکارے پیرسن کے مکتب کا عینیت (یعنی شستہ عقیدہ پرستی) کی جانب انحراف شبہ سے بالاتر ہے اور طبیعیات کی معروضیت جس کا تعلق عقیدہ پرست روح کے مقابلے میں "سائنسی روح" کی بنیاد سے ہے اور جس کی رے پرجوش مدافعت کرتا ہے، مادیت کے "شرمیلے" فارمولے کے علاوہ کچھ نہیں۔ پوری جدید فطری سائنس کی طرح طبیعیات کی بنیادی مادیت پسند روح تمام بحرانوں پر قابو پالے گی لیکن ناگزیر طور پر مابعد الطبیعیاتی مادیت کی جگہ جدلیاتی مادیت کو دے کر۔

صلح جو رے اس حقیقت کو اکثر نظر انداز کرنے کی کوشش کرتا ہے: جدید طبیعیات

میں بحران کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنے نظریات کی معروضی قدر کو براہ راست، فیصلہ کن اور اٹل طور پر تسلیم کرنے سے گریز کرتی ہے۔ لیکن مصالحت کی تمام کوششوں کے مقابلے میں حقائق زیادہ وزنی ہیں۔ رے لکھتا ہے کہ ریاضیات دانوں نے "سائنس سے بحث کرتے وقت جس کا موضوع کم از کم بظاہر سائنس داں کا دماغ تخلیق کرتا ہے اور جس کی تحقیق میں ٹھوس مظاہر شامل نہیں ہوتے، طبیعیات کی سائنس کا انتہائی مجرد تصور قائم کر رکھا ہے۔ کوششیں کی گئی ہیں کہ طبیعیات کو ریاضیات سے قریب تر لایا جائے، اور ریاضیات کا عام نظریہ طبیعیات سے جوڑ دیا گیا ہے۔ یہ ریاضیاتی روح کا حملہ ہے طبیعیات کے متعلق فیصلہ کرنے اور سمجھنے کے طریقوں پر۔ تمام تجربہ کرنے والے اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور کیا یہ وہ اثر نہیں ہے (جو اس وجہ سے کم طاقتور نہیں ہے کہ کبھی کبھی وہ پوشیدہ ہوتا ہے) جس کے سبب طبیعیات کی معروضیت کے متعلق خیالات میں اکثر غیر یقینی اور تذبذب پیدا ہوتا ہے، اور اسے ثابت کرنے کے لیے چکر لگانا پڑتے ہیں یا رکاوٹوں پر عبور حاصل کیا جاتا ہے؟"

خوب کہا گیا ہے طبیعیات کی معروضیت کے متعلق "خیالات کا تذبذب" فیشن پرست "طبیعیاتی" عینیت کا جوہر یہی ہے۔

"ریاضیات دانوں کی مجرد داستانیں طبیعیاتی حقیقت اور اس طریقے کے درمیان جس سے ریاضیات داں اس حقیقت کو سمجھتے ہیں دیوار کھڑی کر دیتی ہیں۔ وہ مبہم طور پر طبیعیات کی معروضیت محسوس کرتے ہیں جب وہ طبیعیات سے بحث کرتے ہیں تو اگرچہ وہ معروضی بننے کی خواہش کرتے ہیں، اگرچہ وہ حقیقت میں قدم رکھنا اور جمانا چاہتے ہیں لیکن پرانی عادتیں ان پر سوار رہتی ہیں اس طرح توانائیت کے تصورات تک میں بھی، جو پرانی میکانیات کے مقابلے میں دنیا کی تعمیر زیادہ ٹھوس طور سے اور کم تر فرضیات سے کرنا چاہتی ہے اور جس نے کائنات کی نقل کرنا چاہی نہ کہ اس کی تعمیر تو ہم ابھی تک ریاضیات دانوں کے نظریوں سے دوچار رہے ہیں انھوں (ریاضیات دانوں) نے طبیعیات کی معروضیت کو بچانے کے لیے بہت کچھ کیا ہے کیونکہ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اس کے بغیر طبیعیات کا وجود نہیں ہو سکتا لیکن ان کے نظریات کی پیچیدگی اور گمراہی سے اضطراب کا احساس پیدا ہوتا

ہے۔ یہ بہت مصنوعی ہے، بہت افتادہ، بہت آویزاں۔ یہاں تجربہ کرنے والا قدرتی اعتماد محسوس نہیں کرتا ہے جو اسے مادی حقیقت سے مسلسل رابطے کی بدولت حاصل ہوتا ہے دراصل تمام طبیعیات داں جو بنیادی طور پر طبیعیات داں یا سو فیصدی طبیعیات داں ہیں یہی کہتے ہیں اور وہ بڑی تعداد میں ہیں پورا تو میکانیاتی کتب بھی کہتا ہے طبیعیات میں بحران کا سبب ریاضیاتی روح کے ہاتھوں طبیعیات کی اقلیم کی تسخیر ہے۔ انیسویں صدی میں ایک طرف طبیعیات کی ترقی اور دوسری جانب ریاضیات کی ترقی کا نتیجہ ان دونوں سائنسوں کے قریبی اختلاط میں نکلا نظریاتی طبیعیات ریاضیاتی طبیعیات بن گئی تب رسمی طبیعیات کے دور کا آغاز ہوا، یعنی ریاضیاتی طبیعیات کا، خالص ریاضیات کا دور ریاضیاتی طبیعیات طبیعیات کی ایک شاخ کی طرح نہیں بلکہ ریاضیات کی شاخ کی طرح ہے جسے ریاضیات دانوں نے پروان چڑھایا۔ اس نئے دور میں ریاضیات داں جو تصوراتی (خالص منطقی) عناصر کا عادی تھا جو اس کے کام کے لیے تنہا موضوعی مواد فراہم کرتے ہیں، اور بھونڈے مادی عناصر سے اپنے آپ پھنسا ہوا محسوس کر کے جنھیں اس نے ناکافی اثر پذیر پایا، جہاں تک ممکن ہوا انھیں تجریدات میں بدلنے لگا، انھیں بالکل غیر مادی اور تصوراتی طریقے سے پیش کرنے لگا، یا انھیں بالکل نظر انداز کرنے لگا۔ یوں کہنا چاہیے کہ عناصر حقیقی معروضی معلومات کی طرح' طبیعیاتی عناصر کی طرح بالکل غائب ہو گئے۔ جو باقی رہا وہ صرف رسمی رشتے تھے جن کی نمائندگی تفرقی مساوات (differenttial equations) کرتی ہیں نظریاتی طبیعیات کا تجزیہ کرتے وقت اگر ریاضیات داں اپنے تعمیری کام سے دھوکا نہیں کھاتا تو وہ کام کے رابطے تجربے سے، اس کی معروضی قدر سے پھر حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن پہلی نظر میں، نا آشنائے راز آدمی کو ہم ایک من مانی ارتقا کے دو بدو دیکھتے ہیں حقیقی عنصر کی جگہ تصور اور خالص خیال لے لیتا ہے اس طرح تاریخی لحاظ سے نظریاتی طبیعیات کے ریاضیاتی شکل اختیار کر لینے کے ذریعہ سے بیماری طبیعیات کے بحران اور معروضی حقائق سے اس کی بظاہر مراجعت کی وضاحت کی جاتی ہے۔"

"طبیعیاتی" عینیت کا پہلا سبب یہ ہے۔ سائنس کی ترقی سے رجعت پرست کوششیں

وجود میں لائی جاتی ہیں۔ فطری سائنس کی عظیم کامیابیاں، مادے کے ایسے عناصر کی جانب رسائی جو اتنے اہم قسم اور سادہ ہیں کہ ان کی حرکت کے قوانین پر ریاضیات کا اطلاق کیا جا سکتا ہے ریاضیات دانوں کے لیے مادے کو نظر انداز کرنے کا سبب بنتے ہیں "مادہ غائب ہو جاتا ہے" صرف مساواتیں باقی رہتی ہیں۔ ارتقا کی ایک نئی منزل میں اور بظاہر نئے طریقے سے ہمیں پرانا کانٹی خیال ملتا ہے: عقل فطرت کے قوانین معین کرتی ہے ہیرمان کوہین جو نئی طبیعیات کی عینیت پرست روح پر شادماں ہے، یہ تک وکالت کرتا ہے کہ اسکولوں میں اعلیٰ ریاضیات پڑھائی جائے تاکہ ہائی اسکول کے طالب علم عینیت کی روح کو جذب کر سکیں جسے ہمارا مادیت پسند دور باہر نکال رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک رجعت پرست کا احمقانہ خواب ہے۔ درحقیقت اس وقت چند ماہرین کی عینیت پرستی صرف عارضی اندھی محبت ہی ہے، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ لیکن جس طرح ڈوبتے ہوئے آدمی کے لیے تنکے کے سہارے کی طرح بہت ہی خاص بات وہ لطیف ذرائع ہیں جن سے تعلیم یافتہ بورژوازی کے نمائندے عقیدہ پرستی کو مصنوعی طور سے محفوظ رکھنے کی کوشش کر رہے ہیں یا اس کے لیے جگہ تلاش کر رہے ہیں، اس عقیدہ پرستی کے لیے جسے عوام الناس میں ان کی جہالت اور پامال شدہ حالت، اور سرمایہ دارانہ تضادات کے بے معنی بربریت نے پیدا کی ہے۔

دوسرا سبب جو "طبیعیاتی" عینیت کو ظہور میں لایا اضافیت کا اصول ہے، ہمارے علم کی اضافیت' ایک ایسا اصول جو پرانے نظریات کے یکا یک انہدام کے دور میں طبیعیات دانوں کو اپنی گرفت میں لے رہا ہے۔ اور اگر طبیعیات داں جدلیات سے ناواقف ہیں تو یہ ناگزیر طور پر انھیں عینیت تک لے جائے گا۔

ماخ ازم کی ناکام نظریاتی مہمات میں اضافیت اور جدلیات کا کردار:

ماخ ازم کی ناکم نظریاتی مہموں کی وضاحت کرنے کے لیے اضافیت اور جدلیات کے درمیان تعلق کا سوال غالباً اہم ترین رول ادا کرتا ہے۔ مثال کے طور پر رے کو لیں جسے تمام یورپی اثباتیت پرستوں کی طرح مارکسی جدلیات کی کوئی سمجھ بوجھ نہیں ہے، وہ لفظ جدلیات کو صرف عینیت پرست فلسفیانہ قیاس کے معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اگرچہ وہ

محسوس کرتا ہے کہ اضافیت کے سوال پر نئی طبیعیات بھٹک گئی ہے لیکن وہ بے بسی سے ٹھوکریں کھاتا ہے اور معتدل اور غیر معتدل اضافیت میں فرق دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ بلاشبہ "غیر معتدل اضافیت میں فرق دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ بلاشبہ "غیر معتدل اضافیت اگر عمل میں نہیں تو منطقی طور پر واقعی تشکیک کی سرحد سے مل جاتی ہے" لیکن غیر معتدل اضافیت' آپ دیکھیے پوانکارے کے یہاں نہیں ہے۔ کسی دوا فروش کی طرح تھوڑی کم یا تھوڑی زیادہ اضافیت کو کیوں نہ تولا جائے اور اس طرح ماخ ازم کو بچا لیا جائے!

درحقیقت اضافیت کے سوال کی نظریاتی لحاظ سے واحد صحیح تعیم کو مارکس اور اینگلس کی جدلیاتی مادیت میں پیش کیا گیا ہے۔ اس سے ناواقفیت لازمی طور پر اضافیت کو فلسفیانہ عینیت تک پہنچاتی ہے۔ برسبیل تذکرہ اس حقیقت کو سمجھنے میں ناکامی مسٹر بیرمان کی لغو کتاب "جدید نظریہ علم کی روشنی میں جدلیات" کو بالکل بے سود بناتی ہے۔ مسٹر بیرمان جدلیات کی بابت جسے وہ سمجھنے میں بالکل ناکام رہے ہیں پرانی لغویات دہراتے ہیں ہم دیکھ چکے ہیں کہ نظریہ علم کے متعلق تمام ماخ پرست ہر قدم پر ایسی ہی سمجھ بوجھ کی کمی کا اظہار کرتے ہیں۔

طبیعیات کی تمام پرانی صداقتیں جن میں وہ بھی شامل ہیں جو بالکل مسلمہ اور ناقابل تردید سمجھی جاتی تھیں، اضافی صداقتیں ثابت ہوئی اس لیے انسانیت سے آزاد کوئی معروضی صداقت نہیں ہو سکتی۔ یہ ہے دلیل نہ صرف تمام ماخ پرستوں کی بلکہ عام طور پر "طبیعیاتی "عینیت پرستوں کی بھی۔ یہ کہ مطلق صداقت اضافی صداقتوں کے ارتقا کے دوران ان کے کل میزان کا نتیجہ ہوتی ہے، یہ کہ اضافی صداقتیں انسانیت سے آزاد ایک معروض کے اضافی طور پر قابل اعتماد عکسوں کی نمائندگی کرتی ہیں، یہ کہ یہ عکس روز افزوں زیادہ قابل اعتماد ہوتے جاتے ہیں، یہ کہ ہر سائنسی صداقت اس کی اضافی نوعیت کے باوجود مطلق صداقت کا ایک عنصر رکھتی ہے یہ سب اقوال جو ہر اس فرد کے لیے عیاں ہیں جس نے اینگلس کی تصنیف "قاطع ڈیورنگ" پڑھ کر سوچا ہے، "جدید" نظریہ علم کے لیے مہر شدہ بند کتاب ہیں۔

ایسی کتابیں جیسی ڈوہیم کی 'طبیعیات کا نظریہ' یا اسٹالو کی کتاب "جدید طبیعیات کے تصورات اور نظریے" جن کی ماخ خاص طور پر سفارش کرتا ہے واضح طور پر دکھاتی ہیں کہ یہ 'طبیعیاتی' عینیت پرست ہمارے علم کی اضافیت کے ثبوت کو انتہائی اہمیت دیتے ہیں در حقیقت وہ عینیت اور جدلیاتی مادیت کے درمیان جھولتے ہیں۔ دونوں مصنف جن کا تعلق دو مختلف ادوار سے ہے اور جو سوال کو مختلف زاویوں سے دیکھتے ہیں (ڈوہیم کی تخصیص طبیعیات ہے اور اس میدان میں اس نے ۲۰ برس تک کام کیا ہے۔ اسٹالو سابق کٹر ہیگل پرست ہے جو پرانی ہیگلی روح میں فطری فلسفے کے متعلق اپنی کتاب پر شرمندہ ہوا۔ یہ کتاب ۱۸۴۸ء میں شائع ہوئی تھی) فطرت کے ایٹمی میکانکی تصور کے سخت مخالف ہیں۔ وہ ثابت کرتے ہیں کہ یہ تصور محدود ہے، اسے ہمارے علم کی آخری حد قبول نہیں کیا جا سکتا، اس تصور کے حامی مصنفوں کے اکثر خیالات بے لوچ ہیں۔ اور واقعی یہ ناقابل انکار ہے کہ پرانے پسندوں میں یہ خامی تھی۔ اینگلس نے پرانے پسندوں کی اس لیے تنقید کی کہ وہ تمام سائنسی نظریات کی اضافیت کو سمجھنے میں ناکام رہے، وہ جدلیات سے ناواقف تھے اور میکانکی نقطہ نظر کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتے تھے۔ لیکن اینگلس (اسٹالو کے برعکس) اس قائل تھے کہ ہیگلی عینیت کو خارج کر دیں اور ہیگلی جدلیات کے عظیم اور سچے مغز کو گرفت میں لے لیں اینگلس نے جدلیاتی مادیت کی، نہ کہ اضافیت کی حمایت میں جو داخلیت تک گر جاتی ہے پرانی مابعد الطبیعیاتی مادیت کو مسترد کیا۔ مثلاً اسٹالو کہتا ہے: "تمام مابعد الطبیعیاتی نظریوں کی طرح میکانکی نظریہ جزوی، عینی تصور کو بڑھا چڑھا کر لیا کرتا ہے، اور شاید لوازم کے روایتی گروہوں یا انفرادی لوازم کو بھی اور انھیں معروضی حقیقت کی مختلف شکلیں سمجھتا ہے" ۔ یہ اس وقت صحیح ہوگا کہ جب آپ معروضی حقیقت سے انکار نہ کریں اور جدلیات کے مخالف ہونے کے سبب مابعد الطبیعیات کے خلاف لڑیں۔ اسٹالو اس بات کو وضاحت سے نہیں سمجھتا وہ مادیت پسند جدلیات کو نہیں سمجھتا اس لیے اضافیت کی راہ سے اکثر داخلیت اور عینیت کی دلدل میں پھنس جاتا ہے۔

ڈوہیم پر بھی یہی اطلاق ہوتا ہے۔ کافی محنت صرف کر کے اور طبیعیات کی تاریخ سے

کئی دلچسپ اور قیمتی مثالیں دے کر (ماخ بھی اکثر ایسا ہی کرتا ہے) وہ ثابت کرتا ہے کہ "طبیعیات کا ہر قانون عارضی اور اضافی ہے کیونکہ وہ لگ بھگ ہے" دروازہ کھلا ہے اور یہ آدمی دستک دے رہا ہے! جب اس موضوع پر کوئی مارکسی یہ طویل تحقیقات پڑھے گا تو بھی سوچے گا لیکن ڈوہیم، اسٹالو، ماخ اور پوانکارے کے ساتھ یہی مصیبت ہے وہ یہ نہیں دیکھتے کہ جدلیاتی مادیت نے دروازہ کھول رکھا ہے۔ اضافیت کی صحیح تعریف نہ کر کے وہ اضافیت سے عینیت کی دلدل میں گر جاتے ہیں۔ "طبیعیات کا کوئی قانون، اگر ٹھیک کہا جائے، نہ صحیح ہے اور نہ غلط بلکہ لگ بھگ ہے،" اس حد فاصل کو مٹانے کا آغاز ہے جو ایک سائنسی نظریے کے جو معروض کو لگ بھگ منعکس کرتا ہے یعنی معروضی سچائی تک لے جاتا ہے، اور من مانے، خیالی، خالص روایتی نظریے کے درمیان ہے، مثلاً مذہبی نظریہ یا شطرنج کا نظریہ۔

ڈوہیم اس فریب کو دور تک لے جاتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ یہ سوال کہ "مادی حقیقت" حسی مظہر سے مطابقت رکھتی ہے مابعد الطبیعیات ہے۔ حقیقت کے سوال سے دور بھاگو! ہمارے تصورات اور مفروضات محض نشان، "من مانے" ڈھانچے ہیں وغیرہ۔ یہاں سے عینیت تک، "صاحب ایمان کی طبیعیات" تک پہنچنے کے لیے صرف ایک قدم چاہیے جس کا وعظ پیئر ڈوہیم کانٹی روح میں دیتا ہے۔ لیکن نیک اڈلر (فریڈس) جو ماخ پرست اور نام نہاد مارکسی بھی ہے کوئی عقل کی بات نہ کہہ سکا بلکہ اس نے ڈوہیم کو اس طرح درست کیا: ڈوہیم ختم کر دیتا ہے ان "حقیقتوں کو جو مظاہر کے پس پردہ محض نظریے کے معروضات کی طرح، حقیقت کے معروضیات کی طرح چھپی ہوئی نہیں ہیں۔" یہ ہیوم اور بیرکلے کے نقطہ نظر سے کانٹ کی جانی پہچانی تنقید ہے۔

لیکن بلا شبہ اس کا امکان نہیں ہے کہ ڈوہیم شعوری طور پر کانٹ پرستی سے متاثر ہے۔ وہ ماخ کی طرح جھول رہا ہے اور نہیں جانتا کہ اپنی اضافیت کی بنیاد کسے قرار دے۔ کئی جگہ وہ جدلیاتی مادیت کے بالکل نزدیک آ جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم آواز کو جانتے ہیں "اس طرح جیسی کہ وہ ہمارے تعلق سے ہے لیکن اس طرح نہیں جیسی کہ وہ بذات خود ہے، آواز

پیدا کرنے والے اجسام میں ہے۔ یہ حقیقت جس کا ہمارے احساسات ہمیں صرف خارجی اور سطحی پتہ دیتے ہیں صوتی نظریات سے ہمارے علم میں آتی ہے۔ وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ اگر ہماری مدرکات صرف اس ظہور کو درج کرتی ہیں جسے ہم آواز کہتے ہیں تو حقیقت میں بہت مختصر اور بہت تیز میعادی حرکت وجود رکھتی ہے،، وغیرہ۔ اجسام احساسات کی علامتیں نہیں لیکن احساسات اجسام کی علامتیں (بلکہ شکلیں) ہیں۔ "طبیعیات کا ارتقا فطرت جو نیا مواد پیش کرنے سے نہیں تھکتی، اور اس عقل میں مسلسل جدوجہد پیدا کرتا ہے جو ادراک کرنے سے نہیں تھکتی" فطرت اتنی ہی بے پایاں ہے جتنا کہ اس کا سب سے چھوٹا ذرہ (مع الیکٹرون) لامحدود ہے لیکن اسی طرح لامحدود طور پر "اشیائے بالذات" کو "اشیا ہمارے واسطے" میں تبدیل کرتی ہے۔ "لہٰذا حقیقت اور طبیعیات کے قوانین کے درمیان جدوجہد لامحدود طور پر جاری رہے گی۔ طبیعیات کے ہر قانون کے مقابلے میں جسے طبیعیات مرتب کرے گی حقیقت دیر یا سویر جلسے بغیر طبیعیات مسترد شدہ قانون کی اصلاح کرے گی، قطع و برید کرے گی اور اس کو پیچیدہ بنائے گی"۔ اگر مصنف انسان سے آزاد اس معروضی حقیقت کے وجود کا استواری سے قائل ہوتا تو جدلیاتی مادیت کی یہ بالکل صحیح توضیح ہوتی "طبیعیات کا نظریہ کوئی خالص مصنوعی نظام نہیں ہے جو آج مناسب ہے اور کل غیر موزوں وہ ایک ایسی درجہ بندی ہے جو روز افزوں زیادہ قدرتی ہوتی جاتی ہے، حقیقتوں کا انعکاس جو روز افزوں واضح تر ہوتا جاتا ہے جس کا مشاہدہ تجرباتی طریقہ ذو بدو نہیں کر سکتا۔"

اس آخری جملے میں ماخ پرست ڈوہیم کانٹی عینیت سے معاشقہ کرتا ہے: گویا کہ "تجرباتی" طریقے کے علاوہ دوسرے طریقے کے لیے دروازہ کھولا گیا ہے، گویا کہ ہم "اشیائے بالذات" کا براہ راست، فوراً ذو بدو علم حاصل نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر طبیعیات کا نظریہ روز افزوں زیادہ فطری ہو رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ "فطرت" "حقیقت جس کا "انعکاس" یہ نظریہ کرتا ہے ہمارے شعور سے آزاد وجود رکھتی ہے۔ جدلیاتی مادیت کا بالکل یہی خیال ہے۔

طبیعیاتی عینیت اور عضویاتی عینیت پر ایک نظر:

مختصراً آج کی 'طبیعیاتی' عینیت بالکل کل کی "عضویاتی" عینیت کی طرح محض یہ اشارہ کرتی ہے کہ فطری سائنس کی ایک شاخ میں فطری سائنس دانوں کا ایک مکتب رجعت پرست فلسفے کی دلدل میں پھنس گیا ہے کیونکہ وہ مابعد الطبیعیاتی مادیت سے براہ راست اور فوراً جدلیاتی مادیت تک بلند ہونے کے قابل نہ تھا جدید مشہور کیمیا داں ولیم ریمزے کہتا ہے: "مجھ سے اکثر پوچھا جاتا ہے کیا بجلی ارتعاش نہیں ہیں؟ لاسلکی ٹیلی گرافی کی چھوٹے ذروں یا جسیموں کے گزرنے سے کیسے تشریح کی جا سکتی ہے؟ جواب یہ ہے بجلی ایک شے ہے۔ وہ ہے (ریمزے کا خط طبیعیات یہ قدم اٹھا رہی ہے اور اٹھائے گی اور فطری سائنس کے واحد صحیح طریقے کی جانب اور واحد صحیح فلسفے کی جانب پیش قدمی کر رہی ہے براہ راست نہیں بلکہ پیچ و خم سے، شعوری طور پر نہیں بلکہ جبلی لحاظ سے آخری منزل کا ادراک صاف طور پر سے نہیں بلکہ ٹٹول کر، متزلزل طور سے اور بعض وقت اس کی جانب کشیدہ) یہ باریک جسیمے، جب وہ ایک معروض کو چھوڑتے ہیں تو ایک لہر روشنی کی لہر کی طرح ایتھر کے ذریعہ پھیلتی ہے اس لہر کو لاسلکی ٹیلی گرافی استعمال کرتی ہے" (ولیم ریمزے، سوانح حیاتی اور کیمیائی مقالے بلندن ۱۹۰۸ء صفحہ ۱۲۶) ریڈیم کی ہیلیم میں تبدیلی کے متعلق کہنے کے بعد وہ لکھتا ہے "کم از کم ایک نام نہاد عنصر کو آخری مادہ خیال نہیں کیا جا سکتا چونکہ وہ خود تبدیلی سے گزر کر مادے کی سادہ شکل ہو جاتا ہے" (صفحہ ۱۶۰) "اب یہ تقریباً یقینی ہے کہ منفی بجلی مادے کی ایک معین شکل ہے اور مثبت بجلی وہ مادہ ہے۔ جو منفی بجلی سے محروم ہوتا ہے یعنی وہ مادہ جس میں منفی بجلی نہیں ہوتی" (صفحہ ۱۷۶) "تو پھر بجلی کیا ہے؟ پہلے یہ عقیدہ تھا کہ بجلی کی دو قسمیں ہیں، پہلی کو مثبت اور دوسری کو منفی کہا جاتا تھا۔ اس وقت اس سوال کا جواب دینا ممکن نہیں تھا لیکن حالیہ تحقیق سے یہ کہنا ممکن ہے کہ جسے منفی بجلی کہا جاتا تھا وہ حقیقتاً ہیولا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس کے ذرات کا اضافی وزن بھی تول لیا گیا ہے، اس میں سے ہر ایک ہائیڈروجن کے ایک ایٹم کے وزن کا $\frac{1}{700}$ ہے بجلی کے ایٹموں کا نام 'الیکٹرون' ہے" (صفحہ ۱۹۶)۔ اگر ہمارے ماخ پرست، جو فلسفیانہ موضوعات پر کتابیں اور مضمون لکھتے ہیں،

سوچنے کے اہل ہوتے تو وہ سمجھتے کہ "مادہ غائب ہو جاتا ہے" "مادہ بدل کر بجلی بن گیا" وغیرہ جملے اس حقیقت کا علمیاتی طور پر بے بس اظہار ہیں کہ سائنس اس لائق ہے کہ مادے کی نئی شکلیں مادی حرکت کی نئی شکلیں دریافت کرے۔ پرانی شکلوں کو نئی شکلوں میں پیش کرے وغیرہ جدید طبیعیات اس وقت دردِ زہ میں مبتلا ہے۔ وہ جدلیاتی مادیت کو جنم دے رہی ہے۔ بچہ کی پیدائش کا عمل تکلیف دہ ہوتا ہے۔ زندہ اور صحت مند ہستی کے ساتھ بعض مردہ اشیا اور فضلوں کا پیدا ہونا بھی ناگزیر ہے جو آلائش کے ڈھیر کے لیے موزوں ہیں اور طبیعیاتی عینیت کے پورے مکتب، تجربی تنقید کے سارے فلسفے کو معہ تجربی اشاریت، تجربی وحدیت وغیرہ وغیرہ کے ایسے ہی فضلے خیال کرنا چاہیے۔

فلسفے میں پارٹیاں اور فلسفیانہ بے مغز لوگ:

اب ہمارا کام یہ ہے کہ ماخ ازم اور مذہب کے درمیان تعلق کا جائزہ لیں لیکن یہ پھیل کر اس سوال کی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ آیا عام طور پر فلسفے میں پارٹیاں ہیں اور فلسفے میں غیر جانب داری کا کیا مطلب ہے؟

علمیات کے ہر مسئلے کے سلسلے میں جس کا ذکر کیا جا چکا ہے، نئی طبیعیات سے پیدا شدہ ہر فلسفیانہ سوال کے سلسلے میں، گزشتہ توضیح کے دوران ہم نے مادیت اور عینیت کے درمیان جدوجہد کا سراغ لگایا۔ نئی اصطلاحات کی چالاکیوں کے انبار کے پس پردہ، بقراطیت کے شوروشغب کے پیچھے ہم نے ہمیشہ فلسفیانہ مسائل کے حل میں دو بنیادی صف آرائیوں دو بنیادی رجحانات کو پایا۔ آیا فطرت، مادہ، جسمانی، بیرونی دنیا کو مقدم سمجھنا چاہیے اور شعور، ذہن، احساس (تجربہ جیسا کہ وسیع پیمانے پر ہمارے زمانے کا علم الاصطلاح کہتا ہے)، نفسیاتی، وغیرہ کو ثانوی خیال کرنا چاہیے یہ ہے وہ بنیادی سوال جو در حقیقت فلسفیوں کو دو عظیم کیمپوں میں بانٹے ہوئے ہے۔ اس میدان میں ہزاروں پر ہزاروں غلطیوں اور پراگندگی کا سرچشمہ یہ حقیقت ہے کہ اصطلاحات، تعریفوں، عالمانہ ترکیبوں اور لفظی گورکھ دھندوں کے پس پردہ ان دو بنیادی رجحانات کو نظر انداز کیا جاتا ہے (مثلاً بوگدانوف اپنی عینیت تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کیونکہ، جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں "فطرت" اور "ذہن" جیسے

"مابعد الطبیعیاتی" تصورات کے بجائے اس نے "تجرباتی" تصورات استعمال کیے ہیں طبیعیاتی اور نفسیاتی ایک لفظ میں ادل بدل!)

مارکس اور اینگلس کی طباعی اس حقیقت میں مضمر ہے کہ ایک طویل مدت تک، لگ بھگ نصف صدی تک، انھوں نے مادیت کو فروغ دیا، فلسفے میں ایک بنیادی رجحان کو مزید ترقی دی، ان علمیاتی مسائل کو دہرانے سے مطمئن نہیں ہوئے جو حل ہو چکے تھے' بلکہ ثابت قدمی سے مادیت کا اطلاق کیا اور دکھایا کہ معاشرتی سائنسوں کے میدان میں اس کا استعمال کیسے کرنا چاہیے اور تمام بکواس کو، تصنع آمیز معجون مرکب کو، فلسفے میں "نئی" لائن اور "نیا" رجحان دریافت کرنے کے متعدد کوششوں کو کوڑے کرکٹ کی طرح بے رحمی سے جھاڑ کر پھینک دیا۔ ایسی کوششوں کی لفظی نوعیت، نئے فلسفیانہ "ازموں" سے عالمانہ دل لگی، مصنوعی ترکیبوں سے مسئلے کو الجھا دینا، دو بنیادی علاقی رجحانات کے درمیان جدوجہد کو وضاحت سے پیش کرنے اور سمجھنے کی نا قابلیت اسی کو مارکس اور اینگلس نے ثابت قدمی سے کھوج لگا کر پکڑا اور اس کے خلاف اپنی زندگی بھر لڑتے رہے۔

ہم نے کہا "لگ بھگ نصف صدی' اور واقعی ۱۸۴۳ء ہی میں جب مارکس مارکس بن رہے تھے، یعنی سائنس کی طرح سوشلزم کے بانی، جدید مادیت کے بانی جو مافیہ کے لحاظ سے بے کراں مالا مال ہے اور مادیت کی تمام گذشتہ شکلوں کے مقابلے بے نظیر طور سے زیادہ استوار ہے اس وقت بھی مارکس نے حیرت انگیز وضاحت سے فلسفے میں دو رجحانات بتائے کارل گریون مارکس کا ایک خط نقل کرتا ہے جو فائرباخ کو ۲۰ اکتوبر ۱۸۴۳ء کو لکھا گیا تھا اس میں مارکس نے فائرباخ کو دعوت دی ہے کہ وہ رسالے Deutsch-franzosische Jahrbucher (۱۱۴) میں شیلنگ خلاف مضمون لکھیں۔ مارکس لکھتے ہیں کہ شیلنگ کم مایہ اور ڈینگیا ہے جس کا دعویٰ ہے کہ وہ تمام گذشتہ فلسفیانہ رجحانات سے ہم کنار ہو کر ان سے بھی تجاوز کر گیا ہے۔ "فرانسیسی رومانیت پرستوں اور باطنیت پرستوں سے وہ (شیلنگ) کہتا ہے: میں فلسفے اور دینیات کا اتحاد ہوں۔ فرانسیسی میں گوشت و پوست اور خیال کا اتحاد

ہوں۔ فرانسیسی مشککوں سے: میں عقیدہ پرستی کو تباہ کرنے والا ہوں۔ (۱)

مارکس کے فکری زاویوں کا جائزہ:

مارکس نے اسی زمانے میں یہ حقیقت تاڑلی تھی کہ "مشککین" خواہ وہ ہیوم کے چیلے ہوں یا کانٹ کے (یا بیسویں صدی میں ماخ پرست) مادیت اور عینیت دونوں کی "عقیدہ پرستی" کے خلاف شور مچاتے ہیں اور ایک ہزار بدبخت گھٹیا فلسفیانہ نظاموں میں سے کسی ایک سے بھی بھٹکے بغیر وہ فائرباخ کے ذریعے عینیت کے خلاف براہ راست مادیت پسند راہ پر چل سکے۔ تیس برس کے بعد "سرمایہ" کی پہلی جلد کی دوسری اشاعت کے دیباچے میں مارکس نے اتنی ہی وضاحت سے اور صاف طور پر اپنی مادیت کا ہیگل کی عینیت یعنی انتہائی استوار اور ترقی یافتہ عینیت سے مقابل کیا۔ انھوں نے نہایت حقارت سے کونت کی "اثباتیت" کو بالائے طاق رکھ دیا اور ان ہم عصر فلسفیوں کو بدبخت نقال کہا جو سمجھتے تھے کہ انھوں نے ہیگل کو ختم کر دیا ہے لیکن درحقیقت انھوں نے کانٹ اور ہیوم کی قبل از ہیگل غلطیاں دہرائی تھی۔ ۲۷ جون ۱۸۷۰ء کو گیا مان کے نام خط میں مارکس نے اتنی ہی حقارت سے "بیوخنر، لانگے، ڈیورنگ، فیخنر وغیرہ" کا حوالہ دیا کیونکہ وہ ہیگل کی جدلیات کو سمجھنے کے اہل نہیں تھے اور اس کے ساتھ نفرت سے پیش آتے تھے۔ (۲) تمام فلسفیانہ باتیں ان دو بنیادی ضدین کے اردگرد گھومتی ہیں، اور پروفیسرانہ فلسفہ کے نقطہ نظر سے ان کی خامی بھی "تن نظری" اور "یک طرفہ پن"۔ درحقیقت مادیت اور عینیت میں مفاہمت پیدا کرنے والے دو غلے منصوبوں کو تسلیم کرنے سے انکار مارکس کی عظیم خوبی ہے جو ایک واضح معین فلسفیانہ راہ پر پیش قدمی کرتے رہے۔

(1) Karl Grun. Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel undNach.

(۲) اثباتیت پرست بیسلے کے متعلق مارکس نے اپنے ۱۳ دسمبر ۱۸۷۰ء کے خط میں یہ لکھا: "پروفیسر بیسلے کانٹ پرست ہے، اس لیے ہر قسم کے وہم پر مجبور ہے۔" اس کا مقابلہ پہلے قسم کے (۱۱۰) اثباتیت پرستوں کے متعلق اینگلس کی ۱۸۹۲ء کی رائے سے کیجیے۔

ہو بہو مارکس کی اسپرٹ میں اور ان سے قریبی تعاون کر کے اینگلس نے اپنی تمام فلسفیانہ تصانیف میں تمام سوالات کے سلسلے میں اختصار اور وضاحت سے مادیت پسند اور عینیت پرست راہوں کا مقابلہ کیا ۱۸۷۸ء، ۱۸۸۸ء یا ۱۸۹۲ء میں (۱۱۶) مادیت اور عینیت کے "یک طرفہ پن" سے بالاتر ہونے" نئے رجحان، کسی بھی قسم کی "اثباتیت" "حقیقت پسندی" یا دوسرے پیشہ وارانہ ڈھونگیا پن کا اعلان کرنے کی مسلسل کوششوں پر اینگلس نے سنجیدگی سے توجہ نہیں دی۔ انھوں نے ڈیورنگ کے خلاف اپنی تمام جدوجہد مادیت سے استوار وفاداری کے نعرے کے تحت کی۔ انھوں نے مادیت پسند ڈیورنگ کی لفظی اعتبار سے مسئلے کو الجھانے، لفاظی کرنے، بحث کے ایسے طریقے اختیار کرنے کی مذمت کی جو عینیت کو رعائتیں دیتے ہیں اور عینیت کا رویہ اختیار کرتے ہیں یا تو مادیت آخر تک استوار رہے یا پھر فلسفیانہ عینیت کی ناراستی اور الجھاؤ "قاطع ڈیورنگ" کے ہر پیرے میں سوال کو اس طرح پیش کیا گیا ہے۔ یہ دیکھنے میں صرف وہی لوگ ناکام ہو سکتے ہیں جن کے ذہنوں کو رجعت پرست پروفیسرانہ فلسفے نے بگاڑ دیا ہے۔ یہاں تک کہ ۱۸۹۴ء میں جب اینگلس نے "قاطع ڈیورنگ" پر نظر ثانی اور اضافہ کر کے اس کا آخری دیباچہ لکھا تو انھوں نے فلسفے اور سائنس میں جدید ترین حاصلات کو پیش نظر رکھا اور اپنا تاباں اور ثابت قدم رویہ برقرار رکھنے کے لیے پوری قوت ارادی سے کام لیا، چھوٹے بڑے نئے نظاموں کے کوڑے کرکٹ کو جھاڑو سے صاف کر دیا۔

اینگلس کے افکار پر ایک ناقدانہ نظر:

یہ حقیقت کہ اینگلس نے فلسفے میں نئی باتوں پر توجہ دی "لوڈویگ فائرباخ" سے ظاہر ہوتا ہے۔ ۱۸۸۸ء کے دیباچے میں ایسے مظہر تک کا ذکر کیا گیا ہے جیسے کہ انگلستان اور اسکینڈے نیویا میں کلاسیکی جرمن فلسفہ کا احیاء تو اینگلس (دیباچے اور کتاب کے متن دونوں میں) رواں نوکانٹ پرستی اور ہیوم ازم کے خلاف انتہائی حقارت کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ بالکل عیاں ہے کہ اینگلس نے کانٹ پرستی اور ہیوم ازم کی پرانی قبل از ہیگل غلطیاں فیشن پرست جرمن اور انگریز فلسفے میں دوہراتے ہوئے دیکھیں لیکن انھیں توقع تھی کہ

(انگلستان اور اسکینڈ نیویا میں) ہیگل سے رجوع (۱۱۷) کرنے کا اچھا نتیجہ نکلے گا اور یہ امید کی تھی کہ عظیم عینیت پرست اور جدلیات پسند گھٹیا عینیت پرست اور مابعدالطبیعیاتی غلطیاں عیاں کرنے میں مدد کرے گا۔

جرمنی میں نو کانٹ پرستی اور انگلستان میں ہیوم ازم کے مختلف مکاتیب کا جائزہ لیے بغیر اینگلس ابتدا ہی سے مادیت سے ان کے بنیادی انحراف کو غلط ثابت کرتے ہیں۔ اینگلس اعلان کرتے ہیں کہ ان دونوں مکاتیب کا پورا رجحان ''سائنسی نقطہ نظر سے تنزل کی جانب قدم ہے اور ان نو کانٹ پرستوں اور ہیوم پرستوں کے بلاشبہ ''اثباتیت پرست'' موجودہ علم الاصطلاح کے مطابق ''حقیقت پسند'' رجحان کے متعلق ان کی کیا رائے ہے جن میں وہ ہکسلے کو ضرور جانتے ہوں گے؟ اس ''اثباتیت'' اور اس ''حقیقت پسندی' کو جو کئی کوڑھ مغزوں کے لیے باعث کشش بنی ہوئی تھی۔ اینگلس نے زیادہ سے زیادہ ایک بازاری طریقہ کہا جو چوری سے مادیت کو لاتا ہے جب کہ علانیہ طور پر اسے برا بھلا کہتا ہے اور اس سے دست بردار ہو جاتا ہے؟ تھوس ہکسلے کے متعلق ایسے تخمینے پر زیادہ سوچنے کی ضرورت نہیں ہے جو ایک عظیم سائنس داں اور ماخ، اویناریوس اور ان کی ٹولی کے مقابلے میں بے نظیر طور پر زیادہ حقیقت پسندانہ حقیقت پسند اور زیادہ اثباتیت پرستانہ اثباتیت پرست تھا یہ سمجھنے کے لیے بھر مارکسیوں کے موجود جنون عشق کا اینگلس کس طرح حقارت سے خیر مقدم کرتے۔

مارکس اور اینگلس فلسفے کے میدان میں آغاز سے آخر تک جانب دار تھے۔ وہ ''جدید'' رجحانات میں سے ہر ایک میں مادیت سے انحراف اور عینیت اور عقیدہ پرستی سے سمجھوتہ کرنے کو تاڑ سکتے تھے۔ لہٰذا انھوں نے ہکسلے کا صرف اس کی مادیت پسند استقامت کے نقطہ نظر سے جائزہ لیا۔ لہٰذا انھوں نے فائر باخ کی اس لیے تنقید کی کہ اس نے آخر تک مادیت کی پیروی نہیں کی، چند انفرادی مادیت پسندوں کی غلطی کے سبب مادیت سے دست بردار ہوا، مذہب کی اصلاح کرنے یا نیا مذہب ایجاد کرنے کی خاطر اس کے خلاف لڑا عمرانیات میں عینیت پرست اسلوب سے نجات حاصل کر کے مادیت پسند نہیں بن سکا۔

ویتس گین کے فکری نظام کا جائزہ:

اور ویتس گین نے جدلیاتی مادیت کو توضیح کے سلسلے میں کچھ بھی غلطیاں کی ہوں اس نے اپنے استادوں کی اس عظیم اور انتہائی قیمتی روایت کی پوری طرح قدر دانی کی آرا سے جاری رکھا۔ ویتس گین نے مادیت سے بھونڈی کجرویاں کر کے کافی گناہ کیا لیکن اصولاً اس سے قطع تعلق کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ اس نے نیا پرچم بلند کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی اور ہر فیصلہ کن لمحے اس نے غیر مشروط طور پر اعلان کیا: میں مادیت پسند ہوں، ہمارا فلسفہ مادیت پسند فلسفہ ہے۔ ہمارے ابو سیف ویتس گین نے بجا طور پر کہا: "درمیانہ پارٹی انتہائی گھناؤنی جس طرح سیاست میں پارٹیاں روز افزوں دو کیمپوں میں بٹ رہی ہیں اس طرح سائنس بھی دو بنیادی طبقات میں تقسیم ہو رہی ہے ایک طرف مابعد الطبیعیات پرست اور دوسری جانب طبیعیات پسند یا مادیت پسند (1) درمیانی عناصر اور مصالحت ساز نیم حکیم اپنی مختلف پر جوش عرفیوں کے ساتھ روحانیت پرست' حسیت پرست' حقیقت پسند وغیرہ اپنی راہ پر کبھی ایک تو کبھی دوسرے دھارے میں بہہ جاتے ہیں۔ ہمارا مقصد قطعیت اور وضاحت ہے۔ رجعت پرست جو پسپائی دکھاتے ہیں اپنے آپ کو عینیت پرست کہتے ہیں (2) اور مادیت پسند ان تمام لوگوں کا نام ہونا چاہیے جو انسانی دماغ کو مابعد الطبیعیاتی جادو سے نجات دلانے کی کوشش کر رہے ہیں اگر ہم ان دو پارٹیوں کا مقابلہ بالترتیب ٹھوس اور رقیق سے کر دیں تو ان کے درمیان نرم گوارہ جاتا ہے"۔

بالکل صحیح ہے! "حقیقت پسند" وغیرہ جن میں "اثباتیت پرست" ماخ پرست بھی شامل ہیں سب کے سب بدبخت نرم گوا ہیں۔ وہ فلسفے میں قابل نفریں درمیانہ پارٹی ہیں جو

(1) یہاں ہمیں پھر بھونڈا اور غیر صحیح اسلوب ملتا ہے: "مابعد الطبیعیات پرستوں" کے بجائے "عینیت پرست" کہنا چاہیے تھا۔ دوسری جگہ وہ خود مابعد الطبیعیات پرستوں کا مقابلہ جدلیات پسندوں سے کرتا ہے۔

(2) دیکھیے کہ ویتس گین نے اصلاح کر لی اور اب زیادہ ٹھیک ٹھیک طرح تشریح کرتا ہے کہ مادیت کی کون سی پارٹی دشمن ہے۔

ہر سوال پر مادیت پسند اور عینیت پرست رجحانات کو خلط ملط کرتے ہیں فلسفے میں ان دو بنیادی رجحانات سے فرار کی کوشش سوائے "مصالحت ساز نیم حکیمی" کے اور کچھ نہیں ہے۔

وہتس گین کو ذرہ برابر بھی شبہ نہیں تھا کہ عینیت پرست فلسفے کا "سائنسی مُلّا پن" کھلے مُلّا پن کا محض پیش والان ہے۔ اس نے لکھا: سائنسی ملاپن کو مدد دینے کی سنجیدگی سے کوشش کر رہا ہے۔" "خاص کر علمیات اور انسانی ذہن کی غلط فہمی کا میدان طفیلی کیڑوں کا ایک ایسا گڑھا ہے" جس میں دونوں قسم کے ملا "اپنے انڈے دیتے ہیں" "ڈگری یافتہ خادم جو "مثالی برکت" کی باتوں کی مدد لے کر اپنی پیچ در پیچ عینیت سے لوگوں کا مذاق اڑاتے ہیں" "فلسفے کے پروفیسروں کی بابت وہتس گین کی یہ رائے ہے۔" "جس طرح نیک دیوتا کا مقابل راکشس ہے، اسی طرح پیشہ ور ملا کا مقابل مادیت پسند ہے" "علم کا مادیت پسند نظریہ "مذہبی عقیدے کے خلاف ایک عام ہتھیار ہے، نہ صرف ملاؤں کے بدنام، رسمی اور عام مذہب کے خلاف بلکہ گذرتہ عینیت پرستوں کے انتہائی لطیف، مرتفع پروفیسرانہ مذہب کے خلاف بھی۔"

وہتس گین آزاد خیال پروفیسروں کے "تذبذب" پر "مذہبی ایمانداری" کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ "وہاں ایک نظام ہے" وہاں ہمیں کامل لوگ ملتے ہیں جو نظریے کو عمل سے جدا نہیں کرتے۔ پروفیسر صاحبان کے لیے "فلسفہ سائنس نہیں بلکہ سوشل ڈیموکریسی کے خلاف مدافعت کرنے کا ذریعہ ہے" "جو اپنے آپ کو فلسفی کہتے ہیں پروفیسر اور یونیورسٹی کے لکچرر اپنی[1] بظاہر آزاد خیالی کے باوجود کم و بیش وہم پرستی اور باطنیت میں غرق رہتے ہیں اور سوشل ڈیموکریسی کے تعلق سے واحد رجعت پرست ڈھیر ہیں" "اب سچائی کی راہ پر گامزن ہونے کے لیے، تمام مذہبی اور فلسفیانہ غوغے سے بھٹکے بغیر، ضروری ہے کہ سب سے زیادہ باطل راستے یعنی فلسفے کا مطالعہ کیا جائے۔

ماخ اور اویناریوس کے مکتب فکر کا ناقدانہ جائزہ:

اب ہم ماخ، اویناریوس اور ان کے مکتب کو فلسفے میں پارٹیوں کے نقطۂ نظر سے

(1) مضمون "سوشل ڈیموکریٹک فلسفہ" ۱۸۷۶ء

جانچیں گے۔ یہ حضرات اپنی غیر جانب داری پر فخر کرتے ہیں لیکن اگر ان کا کوئی متبادل ہے تو وہ مادیت پسند ہے، صرف مادیت پسند تمام ماخ پرستوں کی تمام تحریروں میں ایک مشترکہ بات یہ احمقانہ دعویٰ ہے کہ وہ مادیت اور عینیت سے "بلند" ہو گئے ہیں، انھوں نے اس "فرسودہ" جواب دعویٰ سے تجاوز کر لیا ہے۔ لیکن درحقیقت یہ پوری برادری عینیت کی دلدل میں مسلسل پھسلتی جا رہی ہے اور مادیت کے خلاف مستحکم اور متواتر جدوجہد کرتی ہے۔ اویناریوس جیسے آدمی کی لطیف علمیاتی ترنگیں ایک پروفیسرانہ اختراع ہی باقی رہتی ہیں جو "خود اپنا" چھوٹا سا فلسفیانہ فرقہ تشکیل کرنے کی کوشش ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جدید سماج میں خیالات اور رجحانات کے درمیان جدوجہد کے عام حالات میں ہر معاملے میں ان علمیاتی ترنگوں کا معروضی کردار ایک ہی ہے یعنی عینیت اور عقیدہ پرستی کے لیے راہ ہموار کرنا اور وفاداری سے ان کی خدمت کرنا۔ حقیقت میں یہ اتفاقی بات نہیں ہے کہ وارڈ کی طرح انگریز روحانیت کے قائل، فرانسیسی نو مادیت پرست جو مادیت کے خلاف ماخ کے حملے کی تعریف کرتے ہیں اور جرمن سریانیت کے مقلد سب تجربی تنقید کے چھوٹے مکتب سے بندھے ہوئے ہیں! ڈیٹس گین کا یہ فقرہ "عقیدہ پرستی کے ڈگری یافتہ خادم" ماخ، اویناریوس اور ان کے پورے مکتب پر پوری طرح چسپاں ہوتا ہے۔(1)

یہ روسی ماخ پرستوں کی بدبختی ہے، جنھوں نے ماخ ازم اور مارکسزم میں 'مصالحت' کرانے کی کوشش کی، انھوں نے فلسفے کے رجعت پرست پروفیسروں پر اعتبار کیا اور نتیجے میں ڈھلوان پر پھسل گئے۔ مارکس کو فروغ دینے اور اضافہ کرنے میں جو طریقے استعمال کیے گئے وہ بہت طفلانہ تھے۔ انھوں نے اوسٹوالڈ کو اپنے الفاظ میں بیان کیا اور اسے مارکسزم کہا۔ انھوں نے ماخ کو پڑھا، ماخ پر یقین کیا، ماخ کو اپنے الفاظ میں بیان کیا اور اسے مارکسزم کہا۔ انھوں نے پوانکارے کو پڑھا، پوانکارے پر یقین کیا، پوانکارے کو اپنے الفاظ

(1) یہ ایک اور مثال ہے کہ رجعت پرست بورژوا فلسفے کے وسیع رجحانات عمل میں ماخ ازم کو کیسے استعمال کرتے ہیں غالباً جدید ترین امریکی فلسفے میں "جدید ترین فیشن" عملیت (pragmatism) ہے (یونانی لفظ پراگما (pragma) سے بمعنی عمل یعنی عمل کا فلسفہ)

میں بیان کیا اور اسے مارکسزم کہا! ان پروفیسروں میں سے کسی پر بھی، جو کیمیا، تاریخ یا طبیعیات کے مخصوص میدانوں میں بے حد قیمتی اضافہ کرنے کے قابل ہیں، فلسفے کے متعلق ان کی باتوں پر ذرہ برابر بھی بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں؟ اسی طرح جیسے سیاسی معاشیات کے واحد پروفیسر پر جو حقائق اور مخصوص تحقیق کے میدان میں قیمتی اضافہ کر سکتا ہے، سیاسی معاشیات کے عام فلسفہ کے رسالے عملیت کے بارے میں سب سے زیادہ لکھ رہے ہیں عملیت مادیت اور عینیت دونوں کی مابعد الطبیعیات کا مذاق اڑاتی ہے، صرف تجربے کو خوش آمدید کہتی ہے، عمل کو واحد کسوٹی تسلیم کرتی ہے، عام طور پر اثباتیت کی تحریک کا حوالہ دیتی ہے، سہارا لینے کے لیے خاص طور سے اسٹوالڈ، ماخ، پیرسن، پوانکارے اور ڈوہیم سے رجوع کرتی ہے اس عقیدے کے تحت کہ سائنس "حقیقت کی مطلق نقل" نہیں ہے اور ان سب باتوں سے کامیابی کے ساتھ عملی مقاصد کا، اور صرف عملی مقاصد کا ایک خدا اخذ کر لیتی ہے، کسی مابعد الطبیعیات کے بغیر اور تجربے کی سرحدوں سے تجاوز کیے بنا۔ مادیت کے نقطہ نظر سے ماخ ازم اور عملیت میں فرق اتنا کم اور غیر اہم ہے جتنا کہ تجربی تنقید اور تجربی وحدیت میں مثال طور پر بوگدانوف کی صداقت کی تعریف کا صداقت کی عملیت کی تعریف سے مقابل کیجیے۔ وہ یہ ہے "عملیت پرست کے لیے صداقت تجربے میں ہر قسم کی معین عملی اقدار کا نام ہے"۔ نظریے کے سلسلے میں ذرہ برابر اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ جدید معاشرے میں آخر الذکر اتنی ہی جانب دار سائنس ہے جتنی کہ علمیات۔ مجموعی طور پر معاشیات کے پروفیسر سرمایہ دار طبقے کے عالم ملازم اور فلسفے کے پروفیسر ملاؤں کے عالم ملازم ہیں۔

دونوں صورتوں میں مارکسیوں کا فریضہ یہ ہے کہ ان "ملازموں" کی حاصلات پر عبور حاصل کریں اور انھیں ڈھالیں (مثال کے طور پر ان ملازموں کی تصنیفات کے بغیر نئے معاشی مظاہر کی تحقیق میں آپ کچھ بھی ترقی نہیں کر سکتے)، ان کے رجعت پرست رجحان کو قلم کر دیں اپنی راہ پر گامزن رہیں اور ہماری مخالف قوتوں اور طبقات کی پوری راہ کے خلاف لڑیں۔ یہی ہمارے ماخ پرست نہیں کر سکے۔ وہ غلاموں کی طرح رجعت پرست

پروفیسرانہ فلسفے کی تقلید کر رہے ہیں۔" شاید ہم بھٹک گئے ہیں۔ لیکن ہم جستجو کر رہے ہیں"
لونا چارسکی نے "مطالعات" کے مصنفین کی جانب سے لکھا۔ مصیبت یہ ہے کہ تم جستجو نہیں
کر رہے ہو بلکہ تمہاری جستجو جاری ہے اتم اپنے مارکسی (کیونکہ تم مارکسی ہونا چاہتے ہو)
نقطہ نظر سے بورژوا فلسفیانہ فیشن کی ہر تبدیلی تک نہیں جاتے۔ فیشن تمہارے پاس آتا ہے،
عینیت پرست ذائقے کے مطابق نئی جعلسازیاں تمہارے پاس آتا ہے، عینیت پرست
ذائقے کے مطابق نئی جعلسازیاں تمہارے سر منڈھتا ہے۔ ایک دن اوسٹوالڈ کے طرز کی،
دوسرے دن ماخ کی ڈھب کی، تیسرے دن پوانکارے کی قسم کی۔ یہ احمقانہ "نظریاتی"
ترکیبیں ("توانائیات" "عناصر دوروں اندازی" وغیرہ) جن پر تم معصومیت سے یقین
کرتے ہو تنگ اور چھوٹے اسکول تک محدود ہیں۔ لیکن ان ترکیبوں کے نظریاتی اور سماجی
رجحان پر وارڈ قسم کے لوگ ملوتقادیت پرست، سریانیت کے مقلد لوپاتین جیسے لوگ
اور علیت پرست جھپٹتے ہیں اور یہ رجحان ان کے مقاصد کی خدمت کرتا ہے۔ تو کانٹ پرتی
اور "عضویاتی" عینیت کے جنون عشق کی طرح تجربی تنقید اور "طبعیاتی" عینیت کا جنون
عشق بھی اتنی ہی تیزی سے گزر جاتا ہے۔ لیکن ہر ایسے جنون عشق سے عقیدہ پرستی فائدہ
اٹھاتی ہے اور فلسفیانہ عینیت کے فائدے کے لیے ہزاروں طریقوں سے اپنی ترکیبوں میں
ترمیمیں کرتی ہے۔

مذہب کی جانب رویے سے، فطری سائنس کی جانب رویے سے اچھی طرح ظاہر
ہوتا ہے کہ تجربی تنقید کو بورژوا رجعت پرست ٹھیک اپنے طبقاتی مفاد کے لیے استعمال کرتے
ہیں۔

پہلے سوال کو لیں۔ کیا آپ سمجھتے ہیں یہ اتفاق ہے کہ ایک اجتماعی تصنیف میں جو
مارکسزم کے فلسفے کے خلاف ہے لونا چارسکی نے یہاں تک کہہ دیا "بلندتر انسانی صلاحیتوں کی
معبودیت" "مذہبی الحاد" وغیرہ [1] ہر دوسری "حقیقت" یا ظاہری حقیقت کے لیے دروازے

---

(1) "مطالعات" صفحات ۱۵۸، ۱۵۹ ۔ اخبار "مغربی کلی اخبار" (۱۱۸) میں اسی مصنف نے "سائنس
سوشلزم اپنی مذہبی معنی میں" کے بارے میں لکھا اور رسالہ "اوبرازوولیے" (۱۱۹) (۱۹۰۸ء شمارہ ۱
صفحہ ۱۶۴) میں کھلم کھلا لکھتا ہے "ایک مدت سے میرے دل میں نیا مذہب پیدا ہو رہا ہے"

بند ہو جاتے ہیں (یاد کیجیے کہ بازاروف کا سریانیت کے مقلدین کی "حقیقت پسندی" پر عقیدہ تھا جو کہتے ہیں کہ خدا ایک "حقیقی تصور" ہے) اگر دنیا حرکت کرنے والا مادہ ہے تو مادے کا لامحدود مطالعہ اس حرکت کے، اس مادے کی حرکت کے لامحدود پیچیدہ اور تفصیلی اظہاروں اور تہوں درتہوں میں کیا جا سکتا ہے اور کرنا چاہیے۔ لیکن اس سے پرے، "جسمانی" بیرونی دنیا سے بالا کوئی شے نہیں ہو سکتی۔ اسے ہر شخص جانتا ہے۔ مادیت کی مخالفت اور مادیت پسندوں کے خلاف بہتانوں کے سلسلے مہذب اور جمہوری یورپ میں عام ہیں۔ یہ آج بھی ہو رہا ہے، روسی ماخ پرست اس کو عوام سے چھپا رہے ہیں۔ انھوں نے ماخ، اوینارپوس، پیٹزولڈٹ وغیرہ کے مادیت پر حملوں کا سادہ مقابلہ تک مادیت کی حمایت میں فائرباخ، مارکس، اینگلس اور ویتس گین کے بیانات سے نہیں کیا۔

لیکن عقیدہ پرستی کی جانب ماخ اور اوینارپوس کے رویے پر "پردہ پوشی" کوئی کام نہیں آئے گی، حقائق خود بولیں گے۔ کوئی بھی کوشش ان رجعت پرست پروفیسروں کو شکنجے سے رہا نہیں کرا سکتی جنھیں وہاں وارڈ نو تنقید پرستوں، شوپے شوبرٹ زولڈرن، لیکلیر، عملیت پرستوں کے بوسوں کے سبب کسا گیا ہے۔ فلسفیوں اور پروفیسروں کی حیثیت مندرجہ بالا اشخاص کا اثر، "تعلیم یافتہ" یعنی بورژوا پبلک پر ان کے خیالات کا پھیلاؤ اور ان کا تخلیق کا ہوا خاص لٹریچر ماخ اور اوینارپوس کے مخصوص چھوٹے مکتب کے مقابلے میں کئی گنا وسیع تر اور گونا گوں ہے۔ یہ چھوٹا مکتب ان کی خدمت کرتا ہے جنھیں اس کی ضرورت ہے، اس سے غلط فائدہ اٹھایا جاتا ہے جس کا وہ مستحق ہے۔

لونا چارسکی جن شرمناک باتوں تک گرے ہیں وہ استثناء نہیں ہیں۔ وہ روسی اور جرمن تجربی تنقید کی پیداوار ہیں۔ ان کی مدافعت مصنف کی "نیک نیت" یا اس کے الفاظ کے "خاص معنی" سے نہیں کی جا سکتی۔ اگر ان کے براہ راست اور عام یعنی خالص عقیدہ پرست معنی ہوتے تب ہم مصنف سے بحث بھی نہ کرتے کیونکہ ایک بھی ایسا مارکسی نہیں ہے جو ایسے بیانات کے سبب اناتولی لونا چارسکی کو پیٹرا سترووے کے زمرے میں شامل نہ کرے۔ اگر حالت ایسی کو پیٹرا سترووے کے زمرے میں شامل نہ کرے۔ اگر حالت ایسی نہیں ہے

(اور حالت ابھی تک ایسی نہیں ہوئی ہے) تو اس کی محض وجہ یہ ہے کہ ان میں ہم "خاص" معنی دیکھتے ہیں اور رفیقانہ انداز میں لڑ رہے ہیں جب کہ مل لڑنے کے لیے ہنوز موجود ہے۔ یہ لونا چارسکی کے بیانات کے لیے تحقیر کی بات ہے کہ وہ اپنی "نیک" نیت کو ان کے ساتھ نتھی کرتے ہیں۔ ان کے "نظریے" کی برائی یہی ہے کہ وہ نیک نیت کو بروئے کار لانے کی غرض سے ایسے طریقوں یا ایسے نتائج کو استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ معصیت یہی ہے کہ زیادہ سے زیادہ "نیک" نیت عمر، بکر، زید کا ذاتی معاملہ ہے، لیکن ایسے بیانات کی معاشرتی اہمیت معین اور مسلمہ ہے جسے کوئی بھی شرط یا تشریح کم نہیں کر سکتی۔

لونا چارسکی کی "بلند تر انسانی صلاحیتوں کی معبودیت" اور بوگدانوف کے تمام جسمانی فطرت کی جگہ نفسیاتی کو دینے کے درمیان نظریاتی لگاؤ کو صرف اندھا ہی نہیں دیکھ سکتا۔ خیال ایک ہی ہے، ایک صورت میں اظہار جمالیاتی نقطہ نظر سے کیا گیا ہے، دوسری میں نقطہ نظر علمیاتی ہے۔ اور "تبادلہ" موضوع کی جانب بن کہے اور مختلف زاویے سے رسائی کرتے ہوئے "بلند انسانی صلاحیتوں" کو معبود بناتا ہے، انسان سے "نفسیاتی" کو جدا کر کے اور تمام جسمانی فطرت کی جگہ اجمالی توسیع شدہ، مجرد بے جان زبانی، "عام طور سے نفسیاتی" کو دے کر اور یوشکیوچ کے اصول عقلی کی بابت کیا خیال ہے جو "تجربے کے غیر عقلی دھارے" میں شامل کیا جاتا ہے؟

پرندے کا ایک پنجہ جال میں پھنسا اور وہ غائب۔ ہمارے ماخ پرست سب عینیت کے جال میں پھنس گئے ہیں یعنی پتلی اور لطیف عقیدہ پرستی میں۔ وہ اس لمحے جال میں پھنسے جب انھوں نے "احساس" کو خارجی دنیا کی شبیہ نہیں، یہ کسی کی نفسیات نہیں ہے، یہ کسی کی روح نہیں ہے، یہ کسی کی مرضی نہیں ہے۔ ہر ایک ناگزیر طور پر اس دلدل میں پھنسے گا اگر یہ مادیت پسند نظریہ تسلیم نہیں کرتا کہ انسانی شعور معروضی طور پر حقیقی خارجی دنیا کو منعکس کرتا ہے۔

فروری۔ اکتوبر ۱۹۰۸ء
میں لکھا گیا

مارکسزم کے تین سرچشمے اور تین اجزائے ترکیبی ۱۲۰

تمام متمدن دنیا میں مارکس کی تعلیمات ساری بورژوا سائنس میں (سرکاری بھی اور اعتدال پسند بھی) انتہائی عداوت اور نفرت پیدا کرتی ہیں۔ اس کی نظر میں مارکسزم ایک "مہلک فرقہ" ہے۔ اس کے سوا اور کسی قسم کے سلوک کی امید بھی نہیں کی جا سکتی کیونکہ ایسے سماج میں جس کی بنیاد طبقاتی جدوجہد پر ہو "غیر جانبدار" معاشرتی سائنس ممکن نہیں ہے۔ تمام سرکاری اور اعتدال پسند سائنس کسی نہ کسی طرح سے اجرتی غلامی کی مدافعت کرتی ہے۔ لیکن مارکسزم نے اس غلامی کے خلاف بے رحم جنگ چھیڑ رکھی ہے۔ اجرتی غلامی کے سماج میں سائنس سے غیر جانب داری کی توقع رکھنا ایسی ہی نادانی ہے جیسے کارخانہ دار سے اس سوال پر غیر جانب داری کی امید رکھنا کہ سرمایے کا منافع کم کر کے مزدوروں کی اجرت بڑھا دی جائے۔

مگر بات صرف اتنی ہی نہیں ہے۔ فلسفے کی تاریخ اور معاشرتی سائنس کی تاریخ نہایت وضاحت کے ساتھ یہ دکھاتی ہے کہ مارکسزم میں "فرقہ پرستی" سے ملتی جلتی چیز موجود نہیں ہے، اس معنی میں کہ وہ کوئی بندھا ٹکا اور جامد نظریہ ہو، ایسا نظریہ جو عالمی تہذیب کے ارتقا کی شاہراہ سے الگ تھلگ ابھرا ہو۔ اس کے برعکس کی بصیرت خاص طور پر اس میں پوشیدہ ہے

کہ انھوں نے ان سوالات کے جواب فراہم کیے جو انسانیت کے ممتاز ترین دماغوں نے اٹھائے تھے۔ مارکس کی تعلیمات فلسفے، سیاسی معاشیات اور سوشلزم کے عظیم ترین نمائندوں کی تعلیمات کا براہِ راست اور فوری تسلسل ہیں۔

مارکس کا نظریہ قادرِ مطلق ہے کیونکہ وہ سچا ہے۔ یہ نظریہ جامع اور ہم آہنگ ہے اور لوگوں کو ایک ایسا سالم تصورِ کائنات عطا کرتا ہے جو تعصبات، رجعت پرستی اور بورژوا ظلم کی کسی بھی شکل سے مصالحت نہیں کر سکتا۔ یہ نظریہ جائز جانشین ہے ان بہترین خیالات کا جو بنی نوع انسان نے انیسویں صدی میں تخلیق کیے تھے۔ جرمن فلسفے، انگریزی سیاسی معاشیات اور فرانسیسی سوشلزم کی صورت میں۔

مارکسزم کے ان تین سرچشموں اور ان تین اجزائے ترکیبی سے ہم مختصر طور پر بحث کریں گے۔

(۱)

مارکسزم کا فلسفہ مادیت ہے یورپ کی ساری جدید تاریخ میں اور خاص طور پر اٹھارویں صدی کے آخر میں فرانس میں جہاں قرونِ وسطیٰ کی ہر قسم کی خرافات کے خلاف، اداروں اور خیالات میں نیم کسان غلامی کے خلاف فیصلہ کن جدوجہد ہوئی، مادیت نے ثابت کر دیا کہ یہی ایک ایسا فلسفہ ہے جو ثابت قدم ہے، جو فطری سائنس کی تمام تعلیمات سے ہم آہنگ ہے اور تعصبات اور ریاکاری وغیرہ کا مخالف ہے۔ چنانچہ جمہوریت کے دشمنوں نے اپنا سارا زور اس پر صرف کیا ہے کہ مادیت کی "تردید کریں" اس کی جڑیں کھوکھلی کر ڈالیں اور اسے بدنام کر دیں۔ انھوں نے فلسفیانہ عینیت کی مختلف شکلوں کی وکالت کی جو ہمیشہ کسی نہ کسی صورت میں مذہب کی تبلیغ یا اس کی تائید کے مترادف ہے۔

مارکس اور اینگلس نے انتہائی مصمم طریقے سے فلسفیانہ مادیت کی مدافعت کی اور بار بار بتایا کہ اس بنیاد سے ہر انحراف میں سنگین غلطی مضمر ہے۔ مارکس اور اینگلس کے خیالات کی اینگلس کی تصانیف "لوڈویگ فائرباخ" اور قاطع ڈیورنگ" میں وضاحت سے اور جامع طور پر تشریح کی گئی ہے اور یہ دونوں کتابیں "کمیونسٹ پارٹی کے مینی فسٹو"

(۱۴۱) کی طرح شعور رکھنے والے ہر ایک مزدور کے لیے نصابی کتابوں کا درجہ رکھتی ہیں۔

لیکن مارکس نے اٹھارویں صدی کی مادیت پر بس نہیں کی۔ انھوں نے فلسفے کو بلند تر سطح تک فروغ دیا اور اس کو جرمن کلاسیکی فلسفے کی حاصلات سے، خاص کر ہیگل کے نظام فکر سے، مالا مال کیا جس نے خود فائرباخ کی مادیت کو جنم دیا تھا۔ اس سلسلے میں بنیادی کارنمایاں ہے جدلیات، یعنی انتہائی مکمل، گہری اور جامع شکل میں ارتقا کا نظریہ، انسانی علم کی اضافیت کا نظریہ جو ہمیشہ نشوونما پاتے ہوئے مادے کا انعکاس کرتا ہے۔ بورژوا فلسفیوں کی تعلیمات کے باوجود جو پرانی اور فرسودہ عینیت کی طرف "پھر" عود کر رہے ہیں فطری سائنس کی جدید ترین دریافتوں ریڈیم، الیکٹرون اور عناصر کی قلب ماہیت نے مارکس کی جدلیاتی مادیت کی نمایاں طور پر تصدیق کی ہے۔

مارکس نے فلسفیانہ مادیت کو گہرائی اور فروغ بخشتے ہوئے اسے بھرپور بنایا اور فطرت کے ادراک میں انسانی معاشرے کے ادراک کو شامل کیا۔ مارکس کی تاریخی مادیت سائنسی فکر کا عظیم کارنامہ ہے۔ تاریخ اور سیاست کے متعلق جو خیالات پہلے چھائے ہوئے تھے ان کے انتشار اور من مانے پن کی جگہ نمایاں طور پر مربوط اور ہم آہنگ نظریے کو دی گئی۔ یہ نظریہ ہمیں بتاتا ہے کہ پیداآور قوتوں کی نشوونما کے نتیجے میں معاشرتی زندگی کے ایک نظام میں سے دوسرا بلند تر نظام کیوں کر ابھرتا ہے مثال کے طور پر کیوں کر جاگیرداری میں سے سرمایہ داری ابھرتی ہے۔

ٹھیک اسی طرح جیسے انسان کا علم فطرت (یعنی نشوونما پاتے ہوئے مادے) کی عکاسی کرتا ہے جو انسانی سے آزاد اپنا وجود رکھتی ہے، انسان کا معاشرتی علم (یعنی مختلف خیالات اور فلسفیانہ، مذہبی سیاسی نظریے وغیرہ) سماج کے معاشی نظام کی عکاسی کرتا ہے۔ سیاسی ادارے معاشی بنیاد پر بالائی ڈھانچہ ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ موجودہ یورپی ریاستوں کی مختلف سیاسی شکلیں پرولتاریہ پر بورژوازی کا غلبہ مضبوط کرنے میں مدد دیتی ہیں۔

مارکس کا فلسفہ درجہ کمال کی فلسفہ مادیت ہے جس نے بنی نوع انسان کو اور خاص کر

مزدور طبقے کو علم کا طاقت ور آلہ عطا کیا ہے۔

(۲)

یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ معاشی نظام وہ بنیاد ہے جس پر بالائی ڈھانچہ کھڑا ہوتا ہے، مارکس نے اپنی بیشتر توجہ اس معاشی نظام کے مطالعے پر صرف کی۔ مارکس کی خاص تصنیف "سرمایہ" موجودہ یعنی سرمایہ دار معاشرے کے معاشی نظام کے مطالعے سے تعلق رکھتی ہے۔

مارکس سے پہلے کلاسیکی سیاسی معاشیات نے انگلینڈ میں نشوونما پائی جو تمام سرمایہ دار ملکوں میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ تھا۔ آڈم اسمتھ اور ڈیوڈ ریکارڈو نے معاشی نظام کی تحقیقات کر کے محنت کے نظریہ قدر کی بنیاد ڈالی۔ مارکس نے یہ کام جاری رکھا، اس نظریے کو ثابت کیا اور ثابت قدمی سے اسے فروغ دیا۔ انھوں نے ثابت کیا کہ ہر جنس کی قدر اس کی پیداوار پر سماجی اعتبار سے ضروری محنت کے صرف کیے ہوئے وقت کی مقدار سے متعین ہوتی ہے۔

جہاں بورژوا ماہرین معاشیات نے اشیا کے درمیان تعلق دیکھا (ایک جنس کا دوسری سے تبادلہ) وہاں مارکس نے لوگوں کے درمیان تعلق کو ظاہر کیا۔ اجناس کا تبادلہ انفرادی پیدا کرنے والوں میں تعلق کو ظاہر کرتا ہے جو منڈی کے ذریعے قائم ہوتا ہے۔ زر اس کی علامت ہے کہ یہ تعلق قریب تر ہوتا جا رہا ہے اور انفرادی پیدا کرنے والوں کی ساری معاشی زندگی کو ایک سالم میں جوڑ رہا ہے۔ سرمایہ اس تعلق کو مزید ارتقا کی علامت ہے: آدمی کی قوت محنت جنس تجارت بن جاتی ہے۔ اجرتی مزدور اپنی قوت محنت کو زمین، کارخانوں اور محنت کے اوزاروں کے مالک کے ہاتھ فروخت کرتا ہے۔ مزدور کام کے دن کا ایک حصہ خود اپنے اور گھر بار کے گزارے کا خرچ پورا کرنے کے لیے صرف کرتا ہے (یہ ہے مزدوری یا اجرت) اور دن کے دوسرے حصے میں وہ بلا اجرت کام کرتا ہے اور سرمایہ دار کے لیے قدر زائد پیدا کرتا ہے، جو نفع کا، سرمایہ دار طبقے کی دولت کا سرچشمہ ہے۔

قدر زائد کا اصول مارکس کے معاشی نظریے میں سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔

مزدور کی محنت سے جو سرمایہ پیدا ہوتا ہے وہ چھوٹے مالکان جائداد کو تباہ کر کے اور بے

روزگاروں کی فوج کھڑی کر کے مزدور کو کچلتا ہے۔ صنعت میں بڑے پیمانے کی پیداوار کی کامیابی فوراً عیاں ہو جاتی ہے لیکن زراعت میں بھی ہمیں یہی مظہر دکھائی دیتا ہے: بڑے پیمانے پر سرمایہ دارانہ زراعت کی برتری بڑھتی ہے، مشینوں کے استعمال میں اضافہ ہوتا ہے، کسانوں کی معیشت زردار سرمائے کے جال میں پھنس کر زوال پذیر ہو جاتی ہے اور پس ماندہ ٹیکنک کے بوجھ تلے تباہ ہو جاتی ہے۔ زراعت میں چھوٹے پیمانے کی پیداوار کا زوال صنعت سے مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے لیکن بذات خود یہ زوال ناقابل تردید ہے۔

چھوٹے پیمانے کی پیداوار کو تباہ کر کے سرمایہ محنت کی بار آوری کو بڑھاتا ہے اور بڑے سرمایہ داروں کی انجمنوں کے لیے اجارہ داری کی پوزیشن پیدا کرتا ہے۔ خود پیداوار زیادہ سے زیادہ سماجی ہوتی جاتی ہے۔ ایک باقاعدہ معاشی جسم میں ہزاروں اور لاکھوں مزدور ایک دوسرے سے مربوط ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس اجتماعی محنت کی پیداوار کو مٹھی بھر سرمایہ دار غصب کر لیتے ہیں۔ پیداوار کا تراج بڑھتا ہے اور اسی کے ساتھ بحران بھی، منڈیوں کے لیے اندھا دھند دوڑ ہوتی ہے اور عام آبادی کی زندگی غیر محفوظ ہو جاتی ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام سرمایے پر مزدوروں کا انحصار بڑھا کر متحدہ محنت کی عظیم طاقت پیدا کر دیتا ہے۔

مارکس نے جنس تجارت کی معیشت کی ابتدائی شکل سے، سادے تبادلے سے لے کر اعلیٰ ترین شکل یعنی بڑے پیمانے کی پیداوار تک سرمایہ داری کے ارتقا کا مطالعہ کیا۔

اور تمام سرمایہ دار ملکوں کا تجربہ، خواہ نئے ہوں یا پرانے، مزدوروں کی سال بسال بڑھتی ہوئی تعداد کو صاف طور سے مارکس کی تعلیمات کی سچائی دکھا رہا ہے۔

سرمایہ داری تمام دنیا پر فتح حاصل کر چکی ہے لیکن یہ فتح سرمایے پر محنت کی فتح کا پیش خیمہ ہے۔

(۳)

جب جاگیرداری کا تختہ الٹ دیا گیا اور دنیا میں "آزاد" سرمایہ دار معاشرہ نمودار ہوا تو یہ فوراً عیاں ہو گیا کہ اس آزادی کا مطلب ہے محنت کشوں پر ظلم اور ان کے استحصال کا نیا نظام

فوراً بعد سے اشتراکی نظریے اس ظلم و جبر کی مزاحمت اور اس کے خلاف احتجاج کے طور پر ابھرے۔ لیکن ابتدائی سوشلزم یوٹوپیائی سوشلزم تھا۔ اس نے سرمایہ دار سماج کی نکتہ چینی کی، اس پر لعنت ملامت بھیجی، اس کی تباہی کے خواب دیکھے، ایک بہتر نظام کا تصور کیا اور دولت مندوں کو قائل کرنے کی کوشش کی کہ استحصال غیر اخلاقی بات ہے۔

لیکن یوٹوپیائی سوشلزم اصلی حل کی راہ نہیں دکھا سکا۔ وہ سرمایہ داری میں اجرتی غلامی کی حقیقی نوعیت کی وضاحت نہیں کر سکا، سرمایہ داری کے ارتقا کے قوانین کو آشکار نہیں کر سکا یا یہ نہیں بتا سکا کہ کون سی سماجی قوت نئے معاشرے کی خالق بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

اسی اثنا میں طوفانی انقلابوں نے جو یورپ میں ہر جگہ اور خاص کر فرانس میں جاگیرداری، نیم کسان غلامی کے ڈھے جانے کے ساتھ برپا ہوئے زیادہ سے زیادہ وضاحت کے ساتھ دکھایا کہ طبقات کی جدوجہد تمام ارتقا کی بنیاد اور اس کی محرک قوت ہے۔ جاگیردار طبقے کے خلاف سیاسی آزادی کی ایک بھی فتح سخت مزاحمت کے بغیر حاصل نہیں ہوئی۔ ایک بھی سرمایہ دار ملک سرمایہ دارانہ سماج میں مختلف طبقات کے مابین موت وحیات کی جدوجہد کے بغیر کم وبیش آزاد اور جمہوری بنیاد پر قائم نہیں ہوتا تھا۔

مارکس کی غیر معمولی ذکاوت وبصیرت اس میں پنہاں ہے کہ وہ سب سے پہلے تاریخ عالم کے سکھائے ہوئے سبق سے نتائج اخذ کر کے بااصولی سے اس سبق کو استعمال کر سکے۔ ان کا یہ استخراج طبقاتی جدوجہد کا نظریہ ہے۔

سیاست میں لوگ ہمیشہ فریب اور خودفریبی کے شکار ہوتے رہے ہیں اور اس وقت تک یہی ہوتا رہے گا جب تک کہ وہ یہ نہ سیکھ لیں کہ تمام اخلاقی، مذہبی، سیاسی اور سماجی نعاظیوں، اعلانات اور وعدوں کے پس پردہ کسی نہ کسی طبقے کے مفاد پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اصلاحات اور ترقی کے علم برداروں کو پرانے نظام کے حامی اس وقت تک ہمیشہ بے وقوف بناتے رہیں گے جب تک وہ یہ محسوس نہ کر لیں کہ ہر پرانے ادارے کو چاہے وہ کتنا ہی وحشیانہ اور فرسودہ نظر آتا ہو، معین حکمراں طبقات کی قوتیں ہی چلاتی ہیں۔ اور ان طبقات کی مزاحمت کو توڑنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے کہ ہمارے گرد جو معاشرہ ہے اس میں ان

قوتوں کا پتہ لگائیں جو پرانے معاشرے کا صفایا کرنے اور نئے معاشرے کو تخلیق کرنے کے قابل ہو سکتی ہیں اور انھیں ہونا چاہیے۔ اور ان قوتوں میں روشن خیالی پیدا کی جائے اور انھیں جدوجہد کے لیے منظم کیا جائے۔

صرف مارکس کی فلسفیانہ مادیت نے پرولتاریہ کو اس روحانی غلامی سے نکلنے کا راستہ دکھایا جس میں تمام مظلوم طبقے ابھی تک جکڑے ہوئے تھے۔ صرف مارکس کے معاشی نظریے نے سرمایہ داری کے عام نظام میں پرولتاریہ کے صحیح رتبے کی وضاحت کی ہے۔

پرولیتاریہ کی آزاد تنظیمیں ساری دنیا میں امریکہ سے جاپان تک، سویڈن سے جنوبی افریقہ تک بڑھتی پھیلتی جا رہی ہیں۔ پرولتاریہ طبقاتی جدوجہد کے ذریعے زیادہ روشن خیال اور تربیت یافتہ ہوتا جا رہا ہے۔ وہ بورژوا سماج کے تعصبات سے نجات پا رہا ہے۔ وہ اپنی صفیں زیادہ سے زیادہ متحد کر رہا ہے اور اپنی کامیابیوں کا تخمینہ لگانا سیکھ رہا ہے۔ پرولیتاریہ اپنی قوتوں کو فولادی بنا رہا ہے اور اس طرح فروغ پا رہا ہے کہ اسے روکنا ناممکن ہے۔

"پروسویشچینیے"

شمارہ ۳، مارچ ۱۹۱۳ء

کارل مارکس

مارکسی تعلیمات:

مارکسزم مارکس کے خیالات اور تعلیمات کا نظام ہے۔ مارکس ایسے غیر معمولی ذہین انسان تھے جنھوں نے انیسویں صدی کے تین بنیادی نظریاتی رجحانات کا تسلسل جاری رکھا اور انھیں پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ ان تین رجحانات نے انسانیت کے تین سب سے زیادہ ترقی یافتہ ملکوں میں نشوونما پائی تھی۔ کلاسیکی جرمن فلسفہ، کلاسیکی انگریزی سیاسی معاشیات اور فرانسیسی سوشلزم جس میں عام فرانسیسی انقلابی تعلیمات بھی شامل ہیں۔ مارکس کے مارکس کے مخالف بھی ان کے خیالات میں بلا کی استقامت اور سالمیت کا اعتراف کرتے ہیں ۔ان کے خیالات کے مجموعے کا نام جدید مادیت، جدید سائنسی سوشلزم ہے۔ یہ دنیا کے تمام تہذیب یافتہ ملکوں کے مزدور طبقے کی تحریک کا نظریہ اور پروگرام ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ مارکسزم کا بنیادی مافیہ یعنی مارکس کی معاشی تعلیمات بیان کرنے سے پہلے ان کے تصور کائنات کا مختصر خاکہ پیش کیا جائے۔

فلسفیانہ مادیت:

۱۸۴۴-۴۵ء سے ہی جب مارکس کے خیالات تشکیل پا رہے تھے وہ مادیت پسند تھے ۔وہ لوڈویگ فائرباخ کے ماننے والوں میں سے تھے، اور بعد میں وہ فائرباخ کی مادیت میں صرف استقامت اور جامعیت کی کمی کی کمزوریاں سمجھتے تھے۔ مارکس کی نظر میں فائرباخ کی عالمگیر اور ''عہد آفریں'' اہمیت یہ ہے کہ اس نے ہیگل کی عینیت سے اپنے آپ کو قطعی

طور پر الگ کرلیا اور مادیت پیش کی۔ مادیت "اٹھارویں صدی میں خاص کر فرانس میں نہ صرف موجود سیاسی اداروں کے خلاف اور مذہب اور دینیات کے خلاف بلکہ تمام مابعد الطبیعیات" ("ہوشمند فلسفے" سے مختلف "مدہوش خیال آرائی" کے معنوں میں) کے خلاف جدوجہد تھی ("مقدس خاندان" (Literarischer Nachlass) میں۔

مارکس نے لکھا: "ہیگل کے مطابق غور و فکر کا عمل جسے 'عین' کا نام دے کر وہ آزاد فاعل میں تبدیل کر دیتا ہے حقیقی دنیا کا اہرمن (خالق، بنانے والا) ہے میرے نزدیک اس کے برعکس عینی مادی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جسے انسانی دماغ منعکس کرتا ہے اور جو فکر کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ("سرمایہ" جلد اول دوسری اشاعت کا پس لفظ)۔ مارکس کے اس مادی فلسفے کے بالکل مطابق اور اس کی وضاحت کرتے ہوئے فریڈرک اینگلس نے "قاطع ڈیورنگ" (اس کا دستی مسودہ مارکس نے پڑھا تھا) میں لکھا: "دنیا کی وحدت اس کی ہستی پر نہیں بلکہ اس کے مادی ہونے پر مشتمل ہے اور یہ ثابت ہوتا ہے فلسفے اور فطری سائنس کے طویل اور دشوار ارتقا سے حرکت مادے کی ہستی کی شکل ہے۔ کبھی اور کہیں بھی حرکت کے بغیر مادہ نہیں رہا ہے اور نہ مادے کے بغیر حرکت۔ ایسا ہو بھی نہیں سکتا۔ لیکن اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ غور و فکر اور ادراک واقعی ہیں کیا، ان کا سرچشمہ کیا ہے تو یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ وہ انسانی دماغ کی پیداوار ہیں اور خود انسان فطرت کی پیداوار ہے جس نے اپنے گرد کے فطری ماحول میں اور اس کے ساتھ ساتھ ارتقا کیا۔ اس لیے یہ عیاں ہے کہ انسانی دماغ کی پیداوار جو آخری تجزیے میں فطرت کی پیداوار ہے وہ فطرت کے باہمی رابطوں کی تردید نہیں کرتی بلکہ ان کی مطابقت کرتی ہے۔" "ہیگل عینیت پرست تھا یعنی اس کے خیال میں ہمارے دماغ میں خیالات حقیقی اشیا اور عوامل کی کم و بیش مجرد شبیہیں عکس، اینگلس بعض وقت "نقوش" استعمال کرتے ہیں) Abbilder) نہیں ہیں بلکہ اس کے برعکس اشیا اور ان کا ارتقا ایک خیال کی شبیہیں ہیں جس کا وجود دنیا کے پیدا ہونے سے پہلے کہیں کسی جگہ تھا" اپنی تصنیف "لوڈ ویگ فائرباخ" میں جس میں اس کے فلسفے کی بابت اینگلس اور مارکس کے خیالات ہیں، جسے چھاپے خانے بھیجنے سے پہلے اینگلس نے

دوبارہ وہ پرانا مسودہ پڑھا جس کو ۱۸۴۴ء ۱۸۴۵ء میں مارکس اور انھوں نے ہیگل، فائرباخ اور تاریخ کے مادی تصورات کے متعلق لکھا تھا" اینگلس نے کہا ہے: "تمام فلسفے، اور خاص کر جدید فلسفے کا عظیم بنیادی سوال غور و فکر اور ہستی روح اور فطرت کا تعلق ہے مقدم کیا ہے، ذہن یا فطرت فلسفیوں نے اس کے جو جواب دیے انھوں نے ان کو دو عظیم کیمپوں میں بانٹ دیا۔ جنھوں نے فطرت پر ذہن کو فوقیت دی اور اس لیے بالآخر کسی نہ کسی شکل میں دنیا کی تخلیق کو تسلیم کیا۔ عینیت کے کیمپ میں شامل ہو گئے۔ دوسروں نے فطرت کو اول قرار دیا اور وہ مادیت کے مختلف مکاتیب سے منسلک ہو گئے"۔ (فلسفیانہ) عینیت اور مادیت کے تصورات کا کوئی دوسرا استعمال صرف الجھن ہی پیدا کر سکتا ہے۔ مارکس نے فیصلہ کن طریقے سے نہ صرف عینیت کو مسترد کیا جس کا کسی نہ کسی طرح مذہب سے تعلق ہوتا ہے بلکہ ہیوم اور کانٹ کے وہ خیالات بھی مسترد کیے جو آج کل خاص کر مقبول ہیں مختلف شکلوں میں لاادریت تنقید اور اثباتیت۔ انھوں نے ایسے فلسفے کو عینیت کے ساتھ "رجعت پرست" رعایت سمجھا اور اسے "شرمناک طریقے سے چوری چھپے مادیت کو قبول کرنا لیکن دنیا کے سامنے اس سے انکار کرنا" قرار دیا اس سوال پر اینگلس اور مارکس کی تصنیفات کے علاوہ جن کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے اینگلس کے نام مارکس کا خط مورخہ ۱۲ دسمبر ۱۸۶۶ء بھی پڑھنا چاہیے۔ اس میں وہ مشہور فطری سائنس داں تھومس ہکسلے کے ایک بیان کا حوالہ دیتے ہیں جو نسبتاً "زیادہ پسند" ہے۔ اس میں وہ تسلیم کرتا ہے کہ "جب تک ہم واقعی مشاہدہ کرتے اور سوچتے ہیں ہم مادیت سے گریز نہیں کر سکتے"۔ پھر وہ ہکسلے کی اس بات پر خبر لیتے ہیں کہ اس نے لاادریت اور ہیوم ازم کے لیے جواز کا پہلو رکھا۔ اختیار اور لزوم کے تعلق کی بابت مارکس کے خیالات کو سمجھنا خاص طور سے اہم ہے۔ "اختیار لزوم کو سمجھنے کے مترادف ہے۔ لزوم اس وقت اندھا رہتا ہے جب تک اسے سمجھا نہیں جاتا" ("قاطع ڈیورنگ" میں اینگلس) اس کا مطلب ہوا فطرت میں خارجی قوانین اور لزوم کی آزادی میں جدلیاتی تبدیلی کے اصول کو تسلیم کرنا (اسی طرح جیسے کہ غیر مدرک لیکن قابل ادراک "شے بالذات" کی شے ہمارے واسطے" میں تبدیلی اور "اشیا کے جوہر" کی "مظاہر" میں)۔ مارکس اور اینگلس کا خیال تھا

کہ "پرانی" مادیت میں جس میں فائر باخ کی مادیت بھی شامل ہے (بیوخنر ، فوگٹ اور مولےشوٹ کی 'بھونڈی' مادیت کا تو ذکر کیا) مندرجہ ذیل خامیاں تھیں: (۱) یہ مادیت "زیادہ تر میکانکی" تھی، اس میں کیمیا اور حیاتیات کی تازہ ترین حاصلات کو پیش نظر نہیں رکھا گیا تھا (آج اس میں مادے کی تازہ ترین حاصلات کو پیش نظر نہیں رکھا گیا تھا (آج اس میں مادے کے برقی نظریے کو اضافہ کرنا ضروری ہے) (۲) پرانی مادیت غیر تاریخی اور غیر جدلیاتی تھی (مابعد الطبیعاتی 'مخالف جدلیات ہونے کے معنی میں) اور ارتقا کے نقطۂ نظر کی ثابت قدمی کے ساتھ اور جامع طور پر پابند نہیں تھی۔ (۳) اس نے "انسانی جوہر" کو مجرد طریقے سے سمجھا نہ کہ (ٹھوس اور تاریخی اعتبار سے معین) "تمام معاشرتی تعلقات" کا "پیچیدہ مجموعہ"۔ اس لیے اس نے دنیا کی صرف "وضاحت کی" جب کہ سوال اس کے "بدلنے" کا تھا یا بالفاظ دیگر اس نے "انقلابی عملی سرگرمی" کی اہمیت کو نہیں سمجھا۔

جدلیات:

مارکس اور اینگلس نے ہیگل کی جدلیات کو ارتقا کا ایک انتہائی جامع اور فاضلانہ نظریہ، مافیہ کے لحاظ سے انتہائی سیر حاصل اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا عظیم ترین کارنمایاں کہا اور ان کی رائے میں ارتقا اور ترقی کے اصول کی تمام دوسری تعریفیں یک طرفہ ہیں اور مافیہ کے لحاظ سے کم مایہ۔ وہ فطرت اور معاشرے کے ارتقا کی حقیقی راہ (جو اکثر جستوں اور تباہیوں، انقلابوں سے گزرتی ہے) صرف مسخ کرتی ہیں "مارکس اور میں ہی غالباً وہ واحد لوگ تھے جنھوں نے باشعور جدلیات کو (عینیت کے ہاتھوں تباہی سے، جس میں ہیگلیت بھی شامل ہے) بچایا اور اس کا اطلاق فطرت کے مادی تصور پر کیا"۔ فطرت جدلیات کا ثبوت فراہم کرتی ہے۔ یہ جدید فطری سائنس کے متعلق کہنا چاہیے کہ اس نے ثبوت میں انتہائی گوناگوں روز افزوں مواد فراہم کیا ہے" (یہ ریڈیم 'الیکٹرون، عناصر کی تبدیلی وغیرہ سے پہلے لکھا گیا تھا!) "اس طرح قطعی طور پر یہ ثابت ہو گیا ہے کہ فطرت کا عمل مابعد الطبیعاتی نہیں بلکہ جدلیاتی ہے"[۱]

---

(۱) فریڈرک اینگلس، "قاطع ڈیورنگ" (ایڈیٹر)

اینگلس لکھتے ہیں کہ "یہ عظیم بنیادی خیال کہ کائنات کو تیار شدہ اشیا کے مجموعے کی طرح نہیں بلکہ عوامل کے ایسے مجموعے کی طرح سمجھنا چاہیے جس میں چیزیں جو بظاہر پائیدار ہیں، ذہن میں ان کی شبیہیں، تصورات کی طرح وجود میں آنے اور ختم ہو جانے کی مسلسل تبدیلی سے گزرتی ہیں۔ یہ عظیم بنیادی خیال، خاص کر ہیگل کے زمانے سے عام شعور میں اتنا رچ بس گیا ہے کہ اس کی عمومیت کی مشکل ہی سے تردید کی جا سکتی ہے۔ لیکن اس بنیادی خیال کو الفاظ میں تسلیم کرنا اور تحقیق کے ہر شعبے میں واقعی تفصیل سے اس کا اطلاق کرنا دو مختلف باتیں ہیں"۔ "جدلیاتی فلسفے کی نظر میں کوئی چیز آخری، مطلق اور مقدس نہیں ہے۔ وہ ہر شے کا آنے اور ہر شے میں عبوری کردار عیاں کرتا ہے۔ سوائے وجود میں آنے اور گزر جانے کے مسلسل عمل، نشیب سے فراز کی جانب لاانتہا عروج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا اور بذات خود جدلیاتی فلسفہ اس عمل کا سوچنے والے دماغ میں محض انعکاس ہے"۔ چنانچہ مارکس کے مطابق جدلیات "بیرونی دنیا اور انسانی غور و فکر دونوں کے عام قوانین حرکت کی سائنس" ہے۔[۱]

ہیگل کے فلسفے کے اس انقلابی پہلو کو مارکس نے اختیار کیا اور اسے فروغ دیا۔ جدلیاتی مادیت کو "ایسے فلسفے کی ضرورت نہیں ہے جو دوسری سائنسوں سے بالا ہو"۔ گذشتہ فلسفے میں جو باقی رہتا ہے وہ "غور و فکر اور اس کے قوانین کا نظریہ ہے صوری منطق اور جدلیات"۔[۲] جیسا کہ مارکس سمجھتے تھے اور جو ہیگل کے مطابق بھی ہے جدلیات میں علم کا نظریہ شامل ہے یا علمیات (epistemology) جسے اپنا موضوع تاریخی لحاظ سے دیکھنا چاہیے علم کی ابتدا اور اس کے ارتقا، لاعلم سے علم تک کے عبور کا مطالعہ اور تعمیم کر کے۔

ہمارے زمانے میں ارتقا اور نمو کا تصور ہیگلی فلسفے کے ذریعے سے نہیں بلکہ دوسرے وسائل سے معاشرتی شعور میں مکمل طور پر پیوست ہوا ہے۔ اس کے باوجود یہ خیال جسے مارکس اور اینگلس نے ہیگل کے فلسفے کی بنیاد پر مرتب کیا ہے ارتقا کے مروجہ خیال کے

---

(۱) فریڈرک اینگلس "لوڈویگ فائرباخ اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ (ایڈیٹر)
(۲) فریڈرک اینگلس، "قاطع ڈیورنگ" (ایڈیٹر)

مقابلے میں مافیہ کے لحاظ سے کہیں زیادہ جامع اور سیر حاصل ہے۔ایسا ارتقا جو ان منزلوں کو دہراتا ہے جو گزر چکی ہیں لیکن مختلف طرح سے یعنی بلند تر بنیاد پر (''نفی کی نفی'') ارتقا جو سیدھی راہ سے نہیں بلکہ مرغولوں سے گزرتا ہے۔ارتقا جس میں جستیاں ،تباہیاں انقلابات ہوتے ہیں ؛تسلسل میں وقفے ہوتے ہیں'' کمیت کی کیفیت میں تبدیلی ،ارتقا کی جانب اندرونی دھکے (impulses) جو ایک معین جسم پر یا ایک معین مظہر میں یا معین معاشرے کے اندر مختلف قسم کی قوتوں اور رجحانات کے تضاد اور ٹکراؤ کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں ،ہر مظہر کے تمام پہلوؤں کے درمیان باہمی انحصار اور قریب ترین اور اٹوٹ ربط (تاریخ مسلسل نت نئے پہلو ظاہر کرتی رہتی ہے) ایک ایسا ربط جو حرکت کا یکساں اور عالمگیر عمل فراہم کرتا ہے ،جو معین قوانین کا پابند ہے یہ ہیں جدلیات یعنی ارتقا کے اس نظریے کی چند امتیازی خصوصیات جو مروجہ نظریے سے زیادہ سیر حاصل ہے (حوالے کے لیے اینگلس کے نام مارکس کا مورخہ ۸ جنوری ۱۸۶۸ء خط جس میں وہ اشٹین کی ''چوبی ثلاثی تقسیم'' کا مذاق اڑاتے ہیں جسے مادی جدلیات سے گڈمڈ کرنا نامناسب ہے۔

تاریخ کا مادی تصور:

مارکس نے پرانی مادیت میں تناقص ،ادھوراپن اور یک رخی دیکھی اور انھیں اس ضرورت کا پوری طرح احساس ہوا کہ ''معاشرے کی سائنس کو مادی پر کھڑا کیا جائے اور اسی پر اس کی از سر نو ترتیب دی جائے''(۱) (چونکہ مادیت عام طور سے شعور کو ہستی کا نتیجہ بیان کرتی ہے ،نہ کہ اس کے برعکس ،لہذا جب مادیت کا اطلاق انسانیت کی معاشرتی زندگی پر کیا جاتا ہے تو معاشرتی شعور کو معاشرتی ہستی کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے۔مارکس لکھتے ہیں (''سرمایہ جلد ا''): ''ٹیکنالوجی فطرت کے ساتھ انسان کا طریقہ عمل ظاہر کرتی ہے ،اس کی زندگی کی پیداوار کا براہ راست عمل۔ چنانچہ وہ انسان کی زندگی کے معاشرتی حالات اور ان سے جو ذہنی تصورات ابھرتے ہیں انھیں بھی عیاں کرتی ہے''۔اپنی تصنیف ''سیاسی معاشیات پر تنقید کا دیباچہ'' میں مارکس نے مندرجہ ذیل الفاظ میں مادیت کے ان بنیادی اصولوں کو مربوط کر کے پیش کیا ہے جن کا اطلاق انسانی معاشرے اور اس کی تاریخ پر ہوتا ہے:

"اپنے وجود کی سماجی پیداوار میں انسان ناگزیر طور پر معین رشتوں میں منسلک ہوتے ہیں، جو پیداوار کی مادی قوتوں کے ارتقا کی مخصوص منزل کے لیے موزوں ہیں۔ ان پیداواری رشتوں کی کلیت معاشرے کے معاشی ڈھانچے کی تشکیل کرتی ہے۔ یہ وہ حقیقی بنیاد ہے جس پر قانونی اور سیاسی بالائی ڈھانچہ کھڑا ہوتا ہے، اسی سے معاشرتی شعور کی معین شکلیں مطابقت رکھتی ہیں۔ مادی زندگی کا طریقہ پیداوار سماجی، سیاسی اور ذہنی زندگی کے عمل کو معین کرتا ہے۔ انسانوں کا شعور ان کے وجود کو معین نہیں کرتا بلکہ ان کے معاشرتی وجود سے ان کے شعور کا تعین ہوتا ہے۔ ارتقا کی خاص منزل میں معاشرے کی پیداواری قوتیں موجود پیداواری رشتوں سے یا اسی بات کو قانونی اصطلاح میں یوں کہا جاسکتا ہے ملکیت کے رشتوں سے ٹکراتی ہیں جن کی حدود میں پیداواری قوتیں ابھی تک عمل کر رہی تھیں۔ یہ رشتے جو پہلے پیداواری قوتوں کے فروغ کی شکلیں تھیں بعد میں ان کے لیے بیڑیاں بن جاتے ہیں۔ تب سماجی انقلاب کا دور شروع ہوتا ہے۔ معاشی بنیاد میں تبدیلیاں دیر یا سویر سارے زبردست بالائی ڈھانچے میں تغیر پیدا کرتی ہیں۔[1] ایسے تغیرات کا مطالعہ کرتے وقت پیداوار کے معاشی حالات کی مادی تبدیلی میں جس کی فطری سائنس سے ٹھیک ٹھیک تعریف کی جاسکتی ہے اور قانونی، سیاسی، مذہبی، فنونی یا فلسفیانہ مختصر یہ کہ نظریاتی شکلوں کی تبدیلی میں فرق کرنا ضروری ہے، جن میں انسان یہ تصادم سمجھتے اور اسے دور کرنے کے لیے جدوجہد کرتے ہیں۔ جس طرح کسی فرد کے متعلق فیصلہ اس بنا پر نہیں کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے متعلق کیا سوچتا ہے اسی طرح تبدیلی کے اس دور کے بارے میں اس کے شعور کی بنا پر فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے برعکس اس شعور کی تشریح مادی زندگی کے تضادات سے، سماج کی پیداواری قوتوں اور پیداواری رشتوں کے درمیان تصادم سے کرنی چاہیے" بنیادی طور پر ایشیائی، قدیم جاگیردارانہ اور جدید بورژوا طریقہ ہائے پیداوار کو معاشرے کی معاشی تشکیل کے ترقی پسند ادوار کہا جاسکتا ہے" (اینگلس کے نام مارکس کے خط مورخہ ۷ جولائی ۱۸۶۶ء میں مجمل خیال: "ہمارا یہ نظریہ محنت کی تنظیم ذرائع پیداوار سے معین ہوتی ہے")۔

تاریخ کے مادی تصور نے یا زیادہ صحیح یہ ہوگا کہ مادیت کے معاشرتی مظاہر کے میدان

---

(۱) اینگلس "لوڈ ویگ فائر باخ اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ" دوسرا باب (ایڈیٹر)

میں ثابت قدم تسلسل اور وسعت نے تاریخ کے پرانے نظریوں کی دو خاص خامیاں دور کر دیں۔ پہلے، وہ زیادہ سے زیادہ انسانوں کی تاریخی سرگرمیوں کے نظریاتی محرکات کا ہی مطالعہ کرتے تھے، ان محرکات کا سرچشمہ معلوم کیے بنا یا ان معروضی قوانین کا پتہ لگائے بغیر جو معاشرتی تعلقات کے نظام کے ارتقا پر فرمانروائی کرتے ہیں، یا ان تعلقات کی جڑیں مادی پیداوار ارتقا کی سطح میں دیکھے بنا۔ دوسرے، پرانے نظریے کو عوام الناس کی سرگرمیوں سے کوئی سروکار نہ تھا۔ تاریخی مادیت کی بدولت پہلی بار عوام الناس کی زندگی کے معاشرتی حالات اور ان حالات میں تبدیلی کا سائنسی صحت کے ساتھ مطالعہ کرنا ممکن ہوا۔ مارکس سے قبل کی "عمرانیات" اور تاریخ نگاری زیادہ سے زیادہ خام واقعات کا ڈھیر لگا دیتی تھیں، اور وہ بھی اٹکل پچو جمع کیے ہوئے۔ وہ تاریخی عمل کے انفرادی پہلوؤں کو ہی بیان کرتی تھیں۔ تمام متضاد رجحانات کی کلیت کی تفتیش کر کے، معاشرے کے مختلف طبقات کی پیداوار اور زندگی کے صحت کے ساتھ قابل تعین حالات تک ان رجحانات کو پہنچا کر، مخصوص "غالب" خیال کے انتخاب یا اس کی وضاحت میں داخلیت اور من مانی سے گریز کر کے اور بلا استثنا یہ انکشاف کر کے کہ تمام خیالات اور مختلف رجحانات کا سرچشمہ پیداوار کی مادی قوتوں کی حالت پر ہے مارکسزم سماجی معاشی نظاموں کی ابتدا، فروغ اور زوال کے عمل کا ہمہ پہلو اور جامع مطالعہ کرنے کی راہ دکھاتا ہے۔ عوام اپنی تاریخ کے خالق ہیں۔ لیکن لوگوں، عوام الناس کے محرکات کو کیا چیز متعین کرتی ہے، یعنی متضاد خیالات اور جدوجہدوں میں ٹکر کہاں سے پیدا ہوتی ہے؟ انسانی معاشروں میں ان تضادوں کی کل میزان کیا ہے؟ مادی زندگی کی پیداوار کے وہ معروضی حالات کیا ہیں جو انسان کی تمام تاریخی سرگرمی کی بنیادی ہیں؟ مادی زندگی کی پیداوار کے وہ معروضی حالات کیا ہیں جو انسان کی تمام تاریخی سرگرمی کی بنیاد ہیں؟ ان حالات کے ارتقا کا قانون کیا ہے؟ ان تمام سوالات کی جانب مارکس نے توجہ مبذول کی۔ سے توجہ کرائی اور تاریخ کا ایک واحد عمل کی طرح سائنسی مطالعہ کرنے کی راہ دکھائی جو اپنی انتہائی وسیع بوقلمونیوں اور تضادات کے باوجود معین قوانین کی پابند ہے۔

جولائی۔ نومبر

۱۹۱۴ء میں لکھا گیا

فلسفیانہ نوٹ

(اقتباسات)

(ہیگل کی کتاب "منطق کی سائنس" کا خلاصہ)

بنیادی طور پر کانٹ کے مقابلے میں ہیگل بالکل صحیح ہے۔ غور و فکر ٹھوس سے نکل کر مجرد تک بشرطیکہ وہ صحیح ہے (اور تمام دوسرے فلسفیوں کی طرح کانٹ صحیح غور و فکر کی بات کرتا ہے) سچائی سے دور نہیں ہوتا بلکہ اس کے قریب تر آتا ہے۔ مادے کے، فطرت کے قانون کی تجرید، قدر کی تجربہ وغیرہ مختصر یہ تمام سائنسی (ٹھیک، سنجیدہ، قدر کی تجرید وغیرہ مختصر یہ کہ تمام سائنسی (ٹھیک، سنجیدہ، احمقانہ نہیں) تجریدات فطرت کی عکاسی زیادہ گہرائی، سچائی اور مکمل طور پر کرتی ہیں۔ سرگرم مشاہدے سے مجرد غور و فکر تک اور اس سے عمل تک یہ ہے سچائی کے ادراک کی، معروضی حقیقت کے ادراک کی جدلیاتی راہ۔ کانٹ علم کو حقارت سے دیکھتا ہے تاکہ عقیدے کے لیے زمین ہموار کرے: ہیگل علم کو سرفراز کرتا ہے یہ دعویٰ کر کے کہ علم خدا کا علم ہے۔ مادیت پسند فطرت کے علم کو سرفراز کرتا ہے، معبود اور اس فلسفیانہ گندگی کو جو اس کی مدافعت کرتی ہے گھورے کے سپرد کر دیتا ہے۔

جدلیات کے عناصر:

(۱) سوچ بچار کی معروضیت (مثالیں نہیں، انحراف نہیں، بلکہ شے بالذات)۔

(۲) اس شے کی دوسری اشیا سے کثیر پہلو رشتوں کی کل میزان۔

(۳) اس شے (مظہر، بالترتیب) کا ارتقا، اس کی اپنی حرکت اس کی اپنی زندگی

(۴) اس شے میں اندرونی طور پر متضاد رجحانات (اور پہلو)

(۵) شے (مظہر وغیرہ) ضدین کی میزان اور وحدت کی طرح۔

(۶) جدوجہد یعنی ان ضدین، متضاد رجحانات وغیرہ کو فروغ دینا۔

(۷) تجزیے اور امتزاج کی وحدت۔ علیحدہ حصوں کو جدا کرنا اور حصوں کی وحدت میزان۔

(۸) ہر شے (مظہر وغیرہ) کے رشتے نہ صرف ہمہ پہلو بلکہ عام اور عالمگیر ہیں۔ ہر شے (مظہر، عمل وغیرہ) ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہے۔

(۹) نہ صرف ضدین کی وحدت بلکہ ہر تعریف، کیفیت، امتیازی خصوصیت، پہلو صفت کا ہر دوسرے میں اپنے متضاد میں؟ عبور

(۱۰) نئے پہلوؤں تعلقات وغیرہ کی دریافت کا لامحدود عمل۔

(۱۱) شے کے، مظاہر کے، عوامل کے علم انسانی کے گہرے ہونے کا لامحدود عمل، مظاہر سے جوہر تک، کم گہرے سے زیادہ گہرے جوہر تک۔

(۱۲) بجائے باہمی سے علیت تک اور رابطے اور ایک دوسرے پر باہمی انحصار کی ایک شکل سے دوسری شکل تک، جو زیادہ گہری اور زیادہ عام ہے۔

(۱۳) بلند تر منزل میں نچلی سطح کی بعض امتیازی خصوصیات، صفات وغیرہ کا تکرار اور

(۱۴) پرانے کی جانب بظاہر مراجعت (نفی کی نفی)۔

(۱۵) مافیہ کی شکل کے ساتھ جدوجہد اور اس کے برعکس۔ شکل سے دست برداری، مافیہ کی تبدیلی۔

(۱۶) کمیت کا کیفیت میں عبور اور اس کے برعکس۔ (۱۵۔ اور ۱۶ امثالیں ہیں ۹ کی)

مختصر یہ کہ جدلیات کی تعریف یوں کی جاسکتی کہ وہ ضدین کی وحدت کا اصول ہے۔ یہ جدلیات کا جوہر ہے لیکن اس کی تشریح اور فروغ کی ضرورت ہے۔

ستمبر۔ دسمبر ۱۹۱۴ء

میں لکھا گیا ہے

جدلیات کے سوال کی بابت:

ایک واحد سالم کا بٹنا اور اس کے متضاد حصوں کا ادراک (لاسال کی "ہراقلیطس" پر کتاب کے تیسرے حصے "ادراک کے متعلق" کے شروع میں فیلون کا ہراقلیطس کی بابت اقتباس ملاحظہ ہو) جدلیات کا جوہر (ایک "مغز" اگر بنیادی نہیں تو ایک بنیادی خصوصیت یا امتیاز) ہے۔ ہیگل بھی معاملے کو اسی طرح پیش کرتا ہے (ارسطو اپنی تصنیف "مابعد الطبیعیات" میں اسی مسئلے سے گتھم گتھا ہوتا ہے اور ہراقلیطس اور اس کے خیالات کے خلاف لڑتا ہے)

جدلیات کے مافیہ کے اس پہلو کی صداقت کو سائنس کی تاریخ کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیے۔ جدلیات کے اس پہلو پر (مثلاً پلیخانوف کے یہاں) عام طور پر کم توجہ دی جاتی ہے: ضدین کی مطابقت مثالوں کی کل مثال میزان خیال کی جاتی ہے "مثال کے طور پر ایک بیج" "مثال کے طور پر ابتدائی کمیونزم"۔ اینگلس پر بھی اسی کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن یہ "مقبول بنانے کے مفاد میں" ہے اور ادراک کے قانون کی طرح نہیں (اور معروضی دنیا کے ایک قانون کی طرح ر

ریاضیات میں: + اور - تفرقی اور بے کسر

میکانیات میں: عمل اور رد عمل

طبیعیات میں: مثبت اور منفی

کیمیا میں: ایٹموں کا اجتماع اور انتشار

عمرانی سائنس میں: طبقاتی جدوجہد

ضدین کی مطابقت (غالباً ان کی "وحدت" کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ اگرچہ مطابقت اور وحدت کی اصطلاحوں میں فرق خاص طور سے اہم نہیں ہے۔ ایک معنی میں دونوں صحیح ہیں) فطرت کے تمام مظاہر اور عوامل میں (معہ ذہن اور سماج) مخالف رجحانات کا تسلیم (دریافت) کرنا ہے۔ دنیا میں تمام عوامل کے علم کی شرط، ان کی "حرکت بالذات" میں، ان کے خود رو ارتقا میں، ان کی حقیقی زندگی میں، ضدین کی وحدت کی حیثیت سے ان کا علم ہے۔

ارتقا ضدین کی "جدو جہد" ہے۔ ارتقا (ترقی) کے دو بنیادی (یا دو ممکن؟ یا تاریخ میں نظر آنے والے دو؟) تصور یہ ہیں ارتقا کی بہ اضافے کی طرح تکرار کی طرح، اور ارتقا ضدین کی وحدت کی طرح (وحدت کی ایک دوسری کو رد کرنے والی ضدین میں تقسیم اور ان کا باہمی رشتہ)۔

حرکت کے پہلے تصور میں حرکت بالذات، اس کی محرک قوت، اس کا سرچشمہ، سبب اندھیرے میں رہتا ہے (یا اس ذریعے کو بیرونی بنایا جاتا ہے۔ خدا، فاعل وغیرہ)۔ دوسرے تصور میں پوری توجہ حرکت "بالذات" سرچشمے کے علم کی سمت میں مرکوز میں پوری توجہ حرکت "بالذات" کے سرچشمے کے علم کی سمت میں مرکوز کی جاتی ہے۔

پہلا تصور بے جان ہے پھیکا اور خشک۔ دوسرا جاندار ہے۔ صرف دوسرا تصور ہر وجود رکھنے والی شے کی "حرکت بالذات" کا جواب فراہم کرتا ہے۔ صرف یہی "جستوں" "تسلسل میں رخنے" "ضدین میں تبدیلی پرانے کی تباہی اور نئے کے ظہور کا جواب فراہم کرتا ہے۔

ضدین کا اتحاد (مطابقت، یکسانیت، مساوی عمل) مشروط عارضی، عبوری اضافی ہوتا ہے۔ ایک دوسری کو رد کرنے والی ضدین کی جدوجہد مطلق ہوتی ہے، اسی طرح جیسے ارتقا اور حرکت مطلق ہیں

نوٹ: برسبیل تذکرہ داخلیت (تشکیک، سوفسطائیت وغیرہ) اور جدلیات کے درمیان امتیاز یہ ہے کہ (معروضی) جدلیات میں اضافی اور مطلق میں فرق بذات خود اضافی ہے۔ معروضی جدلیات کے یہاں اضافی کے اندر مطلق ہے۔ داخلیت اور سوفسطائیت کے یہاں اضافی صرف اضافی ہوتا ہے اور مطلق کو خارج کر دیتا ہے۔

اپنی تصنیف "سرمایہ" میں مارکس پہلے بورژوا (جنس تجارتی) معاشرے کا سادہ ترین، انتہائی معمولی اور بنیادی، انتہائی عام اور روز مرہ کے رشتے کا تجزیہ کرتے ہیں، رشتہ جس سے کروڑوں بار مڈبھیڑ ہوتی ہے یعنی اجناس کا تبادلہ۔ اسی سادہ مظہر میں (بورژوا معاشرے کے اس "خلیے میں") تجزیہ جدید معاشرے کے تمام تضادات (یا تمام تضادات

کے جزثوے) آشکارا کرتا ہے۔ بعد کی توضیح ہمیں ان تضادات کا اور اس معاشرے کا ارتقا (فروغ اور حرکت دونوں) دکھاتی ہے، اپنے انفرادی اجزا کے *(مجموعہ (ایڈیٹر)) میں اس کے آغاز سے آخر تک۔

عام طور پر جدلیات کی توضیح (یا مطالعہ) کا طریقہ بھی ایسا ہی ہونا چاہیے (کیونکہ مارکس کے یہاں بورژوا سماج کی جدلیات، جدلیات کی ایک مخصوص صورت ہے) کسی بھی قول کے سلسلے میں سادہ ترین، انتہائی معمولی، عام وغیرہ سے شروع کیا جائے: درخت کے پتے ہرے ہیں، زید انسان ہے، ثانی کتا ہے وغیرہ یہاں بھی جدلیات موجود ہے (جیسا کہ ہیگل کی طباعی نے تسلیم کیا): انفرادی آفاقی ہے (ارسطو کی "مابعد الطبیعیات" سے موزانہ ہو: "بلاشبہ ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ الگ الگ مکانوں کے ساتھ کوئی (عام) مکان ہے۔ چنانچہ ضدین (انفرادی آفاقی کی ضد ہے) یکساں ہیں: انفرادی صرف اس رابطے میں وجود رکھتا ہے جو آفاقی کی جانب لے جاتا ہے۔ آفاقی صرف انفرادی میں اور انفرادی کے ذریعے وجود رکھتا ہے۔ ہر انفرادی (کسی نہ کسی طرح) آفاقی ہوتا ہے۔ ہر آفاقی تمام انفرادی (کا ایک حصہ، ایک پہلو یا جوہر) ہے

ہر آفاقی تمام انفرادی اشیا پر صرف ایک حد تک محیط ہوتا ہے۔

ہر انفرادی آفاقی میں غیر مکمل طور پر داخل ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

ہر انفرادی دوسری اقسام کے انفرادیوں (اشیاء مظاہر عوامل وغیرہ) سے ہزاروں عبوروں کے ذریعے مربوط ہوتا ہے، وغیرہ۔ ہمارے پاس ابھی لزوم کے، فطرت میں معروضی رابطے کے عناصر، جزثوے، تصورات موجود ہیں۔ کیونکہ جب ہم کہتے ہیں: زید انسان ہے، ثانی کتا ہے، یہ درخت کا پتہ ہے وغیرہ تو اتفاق کی حیثیت سے ہم کئی اوصاف کو نظر انداز کرتے ہیں، ہم ظاہر سے جوہر کو جدا کر لیتے ہیں اور ایک دوسرے کو بمقابل رکھتے ہیں۔

لہٰذا "مرکزے" ("خلیے") کی طرح کسی بھی قول میں جدلیات کے تمام عناصر کے جزثوے آشکارا کر سکتے ہیں (اور کرنا چاہیے) اور اس طرح ثابت کر سکتے ہیں کہ جدلیات

عموماً تمام انسانی علم کی ملکیت ہے۔ اور فطری سائنس معروضی فطرت کو (اور یہاں پھر اسے کسی بھی سادہ مثال میں دکھایا جا سکتا ہے) ان ہی خصوصیات میں انفرادی کے آفاقی میں، اتفاق کا لزوم میں تبدیلی ہونے، مجبور، ابھار چڑھاؤ اور ضدین کے متبادل رابطے کے ساتھ دکھاتی ہے۔ جدلیات (ہیگل اور) مارکسزم کے علم کا نظریہ ہے۔ یہ ہے معاملے کا وہ "پہلو" (یہ معاملے کا پہلو نہیں بلکہ جوہر ہے) جس پر، دوسرے مارکسیوں کا تو ذکر ہی کیا پلیخانوف نے بھی کوئی توجہ نہیں دی۔

☆☆☆

(ہیگل (ملاحظہ ہو "منطق") اور پال فولکمان نے جو فطری سائنس کا جدید "ماہر علمیات" انتخابیت پرست اور ہیگلیت کا دشمن (جسے وہ نہیں سمجھا) ہے علم کو حلقوں کے ایک سلسلے کی شکل میں پیش کیا ہے۔

فلسفے میں "حلقے": | کیا اشخاص

کی واقعہ نگاری

ضروری ہے؟ نہیں! ا

قدیم: دیموقریطس سے افلاطون

تک اور ہراقلیطس کی جدلیات

نشاۃ ثانیہ: دیکارت مقابل گاسینڈی

(اسپینوزا)؟

جدید: ہولباخ۔ ہیگل (بیرکلے، ہیوم،

کانٹ کے ذریعے)

ہیگل۔ فائرباخ۔ مارکس

جدلیات جاندار کثیر پہلو علم کی طرح (جس کے پہلو ابدی طور پر فروغ پا رہے ہیں)، حقیقت کی جانب ہر رسائی اور اندازے کے متعدد رنگوں کے ساتھ (اور ہر رنگ سے ایک فلسفیانہ نظام نشو و نما پا کر سالم بن جاتا ہے) یہاں ہمارے پاس مافیہ کی بے حساب دولت

ہے "مابعدالطبیعیاتی" مادیت کے مقابلے میں، جس کی بنیادی بدنصیبی یہ ہے کہ وہ انعکاس کے نظریے پر، علم کے عمل اور ارتقا پر جدلیات کا اطلاق نہیں کر سکتی۔

بھونڈی، سادہ، مابعدالطبیعیاتی مادیت کے نقطۂ نظر سے فلسفیانہ عینیت محض بکواس ہے۔ اس کے مقابلے میں جدلیاتی مادیت کے نقطۂ نظر سے فلسفیانہ عینیت یک طرفہ، علم کی امتیازی خصوصیات' پہلوؤں، رخوں میں سے ایک کی ایسے وجود مطلق میں یک طرفہ اور مبالغہ آمیز ترقی (پھولنا، سوجنا) جو مادے سے، فطرت سے کٹا ہوا ہے، جسے مجازی خدا بنا دیا گیا ہے۔ عینیت پادریانہ ظلمت پرستی ہے۔ ٹھیک ہے۔ لیکن فلسفیانہ عینیت ("زیادہ صحیح طور سے" اور اس کے علاوہ") ایک ایسی پادریانہ ظلمت پرستی تک کی راہ ہے جو انسان کے غیر محدود پیچیدہ (جدلیاتی) علم کے رنگوں میں سے ایک سے گزرتی ہے۔

علم انسانی خط مستقیم نہیں ہے (یا اس پر نہیں چلتا) بلکہ خط منحنی ہے جو غیر مختتم طور پر حلقوں، مرغولے کے سلسلوں کے لگ بھگ ہوتا ہے۔ اس خط منحنی کے کسی ٹکڑے قاش، حصے کو ایک آزاد، مکمل سیدھے خط میں تبدیل کیا جا سکتا ہے)۔ تب یہ (اگر ہم درختوں کی جگہ جنگل کو نہ دیکھیں تو) دلدل، پادریانہ ظلمت پرستی کی طرف لے جاتی ہے (جہاں حکمران طبقات کے طبقاتی مفادات اس کو مضبوط بناتے ہیں)۔ آنکھیں بند کر کے سیدھ میں چلنا، ایک رخا اور کند ذہنی کا بے لوچ رویہ اختیار کرنا، داخلیت اور داخلی اندھا پن یہ ہیں عینیت کی علمیاتی جڑیں اور بلاشبہ پادریانہ ظلمت پرستی (=فلسفیانہ عینیت) کی بھی علمیاتی جڑیں ہیں، وہ بے بنیاد نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ بانجھ پھول ہے، لیکن ایسا بانجھ پھول جو زندہ، زرخیز، حقیقی توانا، قادر، قادر مطلق معروضی، معروضی، مطلق علم انسانی کے زندہ پودے پر پروان چڑھتا ہے۔

۱۹۱۵ء میں

لکھا گیا

مجاہدانہ مادیت کی اہمیت

(اقتباس)

ان اصولوں مادیت پسندوں سے اتحاد کے علاوہ جو کمیونسٹ پارٹی کے ممبر نہیں ہیں ایک اور بات اس کام کے لیے اگر زیادہ نہیں تو کم اہمیت نہیں رکھتی ہے، جو مجاہدانہ مادیت کو کرنا چاہیے۔ یہ بات ان جدید فطری سائنس دانوں سے اتحاد ہے جو مادیت کی طرف راغب ہیں اور عینیت اور لاادریت کی طرف اس فیشن ایبل فلسفیانہ تذبذب کے خلاف جو نام نہاد "تعلیم یافتہ معاشرے" میں پھیلا ہوا ہے، اس کی مدافعت اور تبلیغ کرنے سے نہیں ڈرتے۔

آئن سٹائن کے نظریے اضافیت کے بارے میں تمیر یا زیف کا جو مضمون "پود زنامیئیم مارکسزما" (۱۲۲) کے ۲-۱ شماروں میں شائع ہوا ہے اس سے یہ توقع پیدا ہوتی ہے کہ رسالہ یہ دوسرا اتحاد کرنے میں کامیاب ہوگا۔ اس کی طرف زیادہ توجہ کرنے کی ضرورت ہے یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ جس سخت اتھل پتھل میں موجودہ فطری سائنس جتلا ہے اسی سے اکثر رجعت پرست فلسفیانہ کتب اور چھوٹے کتب، رجحانات اور چھوٹے رجحانات پیدا ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان مسائل پر غور کرنا جنہیں فطری سائنس میں جدید ترین انقلاب پیش کرتا ہے اور فلسفیانہ رسالے کے اس کام میں فطری سائنس دانوں کو شامل کرنا ایسا فریضہ ہے جس کی

تکمیل کے بغیر مجاہدانہ مادیت کسی صورت میں نہ مجاہدانہ ہو سکتی ہے اور نہ مادیت۔ اگر تمیر یا زیف اس رسالے کے پہلے شمارے میں یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ آئن سٹائن کے نظریہ سے جس نے خود تمیر یا زیف کے بیان کے مطابق، مادیت کی بنیادوں پر کوئی عملی حملہ نہیں کیا ہے، تمام ملکوں کے بورژوا دانش وروں کے کثیر تعداد نمائندے فائدہ اٹھانے لگے ہیں۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس بات کا اطلاق نہ صرف آئن سٹائن پر بلکہ ۱۹ ویں صدی کے آخر سے متعدد بڑے مصلحوں پر (اگر ان کی اکثریت پر نہیں) ہوتا ہے۔

اور اس لیے کہ ہم اس مظہر سے غیر شعوری طور پر متعلق نہ رہیں ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ معقول فلسفیانہ بنیاد کے بغیر کوئی فطری سائنس، کوئی مادیت بورژوا نظریات کے حملوں اور بورژوا تصور کائنات کی بحالی کے خلاف جدوجہد میں جمی نہیں رہ سکتی۔ اور اس جدوجہد میں جمے رہنے اور اس کو پوری کامیابی کے ساتھ انجام تک پہنچانے کے لیے فطری سائنس دانوں کو جدید مادیت پسند اور اس مادیت کا باشعور حامی ہونا چاہیے جس کی نمائندگی مارکس نے کی ہے یعنی اس کو جدلیاتی مادیت پسند ہونا چاہیے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے رسالہ ”پوڈزنامیلیم مارکسزما“ کے کارکنوں کو چاہیے کہ وہ مادیت کے نقطۂ نظر سے ہیگل کی جدلیات کا مطالعہ کریں یعنی اسی جدلیات کا جس کا استعمال مارکس نے عملی طور پر اپنی کتاب ”سرمایہ“ اور اپنی تاریخی سیاسی تصانیف میں کیا ہے اور اس کو اتنی کامیابی سے استعمال کیا ہے کہ اب ہر دن مشرق میں (جاپان، ہندوستان اور چین) نئے طبقوں کی زندگی اور جدوجہد کے لیے بیداری یعنی ان کروڑوں انسانوں کی جو کرۂ ارض کی آبادی کا بڑا حصہ ہیں اور جن کی تاریخی ناکارکردگی اور تاریخی گران خوابی کی وجہ سے ابھی تک بہت سے ترقی یافتہ یورپی ملک جمود اور فرسودگی کی حالات میں تھے۔ ہر دن نئی قوموں اور نئے طبقات کی زندگی اور جدوجہد کے لیے بیداری مارکسزم کی زیادہ سے زیادہ تصدیق کر رہی ہے۔

یہ سچ ہے کہ ہیگل کی جدلیات کا ایسا مطالعہ، ایسی وضاحت اور ایسا پروپیگنڈا بہت ہی مشکل ہے اور بلاشبہ اس سلسلے میں پہلے تجربوں میں غلطیاں ہوں گی۔ لیکن غلطی صرف وہ نہیں کرتا ہے جو کچھ نہیں کرتا۔ مادی نقطۂ نظر سے ہیگل کی جدلیات کو جس طرح مارکس نے

استعمال کیا ہے اس کو بنیاد بنا کر ہم اس جدلیات کے تمام پہلوؤں کو فروغ دے سکتے ہیں اور دینا چاہیے، ہیگل کی خاص تصانیف سے رسالے میں اقتباسات شائع کرنا چاہیے، مارکس نے جدلیات کو جس طرح استعمال کیا ہے اس کی مثالوں پر تبصرہ کرتے ہوئے مادیت کو نقطۂ نظر سے ان اقتباسوں کی وضاحت کرنی چاہیے اور ساتھ ہی معاشی اور سیاسی تعلقات کے شعبے میں جدلیات کی وہ مثالیں دینا چاہیے جنھیں موجودہ تاریخ، خصوصاً موجودہ جنگ اور انقلاب غیر معمولی طور پر بڑی تعداد میں مہیا کرتے ہیں میرے خیال میں، رسالہ "پود زنامیلیم مارکسزما" کے مدیروں اور کارکنوں کو اپنے قسم کی "ہیگل کی جدلیات کے مادیت پسند دوستوں کی انجمن" ہونا چاہیے موجودہ فطری سائنس داں ہیگل کی جدلیات کی مادیت پسندانہ وضاحت میں متعدد ایسے فلسفیانہ مسائل کا حل پائیں گے (اگر تلاش کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اگر ہم ان کی مدد کرنا سیکھ لیں) جن فطری سائنس میں انقلاب پیدا کرتا ہے اور جو بورژوا فیشن کے دانش وروں کے مداحوں کو رجعت پرست میں "دھکیل دیتے ہیں"

اس فریضے کو اپنے سامنے رکھے اور اس کو باقاعدگی کے ساتھ پورا کیے بغیر مادیت کا مجاہدانہ مادیت ہونا ممکن نہیں ہے۔ بقول شچدرین کے وہ اتنی مجاہدانہ نہ ہوگی جتنا کہ خود اس کے خلاف جہاد کیا جائے گا۔ اس کے بغیر ممتاز فطری سائنس داں اپنے فلسفیانہ نتائج اور تعمیمات میں اسی طرح لاچار رہیں گے جیسے اب تک اکثر رہے ہیں۔ کیونکہ فطری سائنس اتنی تیزی سے ترقی کر رہی ہے کہ وہ کسی حالت میں فلسفیانہ نتائج کو نظر انداز نہیں کر سکتی۔

۱۲ مارچ ۱۹۲۲ کو

لکھا گیا

تشریحی نوٹ

۱۔ کارتیسی مادیت ـــــــ سترہویں صدی کے فرانسیسی فلسفی رینے دیکارت کی مادی طبیعیات کے پیروؤں کا نظریہ (لاطینی زبان میں اس فلسفی کا نام Renatus Cartesius) ہے کا بانیس کی متذکرہ بالا کتاب "انسان میں جسمانی اور ذہنی پہلوؤں کا توازن" ۱۸۰۲ء میں پیرس سے شائع ہوئی۔ صفحہ ۱۳

۲۔ ایقوری مادیت۔ اپیقور کے بارے میں نوٹ نمبر ۹۸ ملاحظہ ہو طبیعیات اور اخلاقیات میں اپیقور کے مادیت پسند تصورات کو دوبارہ جنم دے کر اس کی طرح اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے حقیقت میں صرف ایٹم اور خلا ہیں، مکان اور زمان ابدی اور لامحدود ہیں، اس کے باوجود پیئر گاسینڈی بے ربط مادیت پسند تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ خالق نے ایٹم پیدا کیے اور ایٹموں کی تعداد محدود ہے۔ مارکس نے اپنے ڈاکٹر مقالے میں لکھا کہ گاسینڈی نے "اپنے کیتھولک ایمان کو اپنے بت پرست علم سے یعنی اپیقور کو کلیسا سے ملانے کی کوشش کی" صفحہ ۱۳

۳۔ جانسین کے چیلے (جانسین ہالینڈ کا دینیات دان تھا)۔ ۱۷ویں اور ۱۸ویں صدی کے شروع میں فرانس کیتھولک کلیسا کے مخالف گروہ کے نمائندے۔ صفحہ ۱۳

۴۔ نظریہ تشکیک۔ نوٹ نمبر ۹۷ ملاحظہ ہو صفحہ ۱۴

۵۔ "انسانی فہم کے متعلق مقالہ" J.locke An Essay -concerning

Human understanding پہلی بار لندن میں ۱۶۹۰ء میں شائع ہوا صفحہ ۱۵

۶۔ اسمیت پرستی۔ قرون وسطی کے فلسفے کا ایک رجحان جو یہ دعویٰ کرتا تھا کہ عام تصورات حقیقت میں موجود الگ الگ اشیا کے نام ہیں۔ اس کے برعکس قرون وسطی کی حقیقت پرستی کا نظریہ یہ تھا کہ عام تصورات حقیقی اشیا کے مقدم ہیں اور "حقیقی طور پر" ان اشیا سے بالا موجود ہیں۔ اسمیت اور حقیقت پرستی کے درمیان جدوجہد قرون وسطی کے فلسفے میں مادیت اور عینیت کی جدوجہد کا اظہار تھا صفحہ ۱۵

۷۔ یکساں حلقے۔ مادے کے وہ چھوٹے ذرات یا جز و جن کے تقسیم ہوتے چلے جانے کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ قدیم یونانی طبیعی فلسفی طبیعی فلسفی انکسا غورث کا خیال تھا کہ ایسے ذرات ہی تمام موجودات کا اصل اصول ہیں اور انہی کے ترکیب پانے سے مختلف اجسام اور اشکال کا ظہور ہوتا ہے صفحہ ۱۵

۸۔ حسیت (لاطینی لفظ Sensus "حس" سے مشتق ہے)۔ فلسفیانہ رجحان جس کے حامی احساسات، مدرکات وغیرہ کو ادراک کی واحد بنیاد سمجھتے ہیں۔ لوک نے اپنی تصنیف "انسانی فہم کے متعلق مقالہ" (۱۶۹۰ء) میں حسیت کا نظریہ ادراک مرتب کیا جس کا اصول ہے "عقل میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو پہلے حواس میں نہ ہو"۔ مادیت کے حامی (لوک کونڈیلیاک، ہیلوشیس) اور عینیت کے حامی (بیرکلے) دونوں حسیت پرست تھے۔ لینن نے لکھا: "ہمہ انانیت پرست یعنی داخلی عینیت پرست اور مادیت پسند دونوں احساسات کو ہمارے علم کا سرچشمہ کہہ سکتے ہیں۔ بیرکلے اور دیدرو دونوں نے لوک سے ابتدا کی" (صفحہ ۳۰۲ ملاحظہ ہو)۔ صفحہ ۱۷

۹۔ مذہب فطرت۔ مذہبی اور فلسفیانہ عقیدہ جو خدا کو عالم موجودات کا حقیقی سرچشمہ مانتا ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کرتا کہ فطرت اور معاشرے کے معاملات میں وہ داخل دیتا رہتا ہے صفحہ ۱۷

۱۰۔ یہاں کونڈیلیاک کی کتاب Traite des systemes (۱۷۴۹) کا ذکر ہے صفحہ ۱۸

۱۱۔ کونڈیلیاک کی کتاب Essaie sur l'origine des

connaissances humans پہلی ایمسٹرڈم میں ۱۷۴۶ء میں گمنام طور پر شائع ہوئی صفحہ ۱۸

۱۲۔ Helvetius. De lhomme de ses facultes intellectuelles et de son education یہ تصنیف پہلی بار ہیگ میں ۱۷۷۳ء میں مصنف کے انتقال کے بعد شائع ہوئی صفحہ ۱۸

۱۳۔ لامیتری کی تصنیف L homme machine (۱۷۴۸ء) جو لیڈن میں گمنام طور پر شائع ہوئی تھی جلا دی گئی اور مصنف ہالینڈ سے بھاگ گیا جہاں وہ ۱۷۴۵ء میں فرانس سے جلاوطن ہوا تھا صفحہ ۱۸

۱۴۔ ہولباخ کی کتاب Systeme de la Nature on Does Lois du Monde physique et du Monde Moral پہلی بار ۱۷۷۰ء میں شائع ہوئی۔ خفیہ رکھنے کی غرض سے اس کتاب کا مصنف فرانسیسی اکیڈمی کے سیکریٹری میرابو کو کہا گیا جس کا انتقال ۱۷۶۰ء میں ہوا صفحہ ۱۹

۱۵۔ J. B. Robinet . De la Nature ایمسٹرڈم میں ۱۷۶۲۔۶۳ء میں پہلی بار چار جلدوں میں شائع ہوئی صفحہ ۱۹

۱۶۔ حامیان قدرت شاہی (physiocrats)۔ فرانس میں اٹھارویں صدی کے وسط میں بورژوا کلاسیکی سیاسی معاشیات میں ایک رجحان۔ اس رجحان کے حامی بڑی سختی سے اس بات کے حق میں تھے کہ بڑے پیمانے پر سرمایہ دارانہ زراعت ہونے چاہیے بعض طبقوں کو جو خاص حقوق حاصل ہیں، ان کا خاتمہ اور حفاظتی محصولات کا خاتمہ ہونا چاہیے۔ ان لوگوں جاگیرداری نظام کے خاتمے کی ضرورت کا پورا احساس تھا لیکن وہ پرامن اصلاحات کے ذریعے اس طرح یہ عمل کرنا چاہتے تھے، جس سے حکمران طبقے اور مطلق العنانی کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔ حامیان قدرت شاہی کے فلسفیانہ خیالات تقریباً ویسے ہیں جیسے اٹھارویں صدی کے فرانسیسی روشن خیال اہل علم کے صفحہ ۱۹۔

۱۷۔ بابوویے کے حامی۔ یوٹوپیائی قسم کی مساویانہ کمیونزم کے ایک رجحان کے نمائندے جس کی بنیاد ۱۸ویں صدی کے آخر میں فرانسیسی گراخ بابیف نے ڈالی تھی صفحہ ۲۰۔

۱۸۔ ''فائرباخ پر مقالے'' مارکس نے ۱۸۴۵ء کی بہار میں بروسلز میں لکھے۔ پہلی بار اینگلس نے ۱۸۸۸ء میں اس تصنیف کو شائع کیا، اپنی کتاب ''لوڈویگ فائرباخ اور کلاسیکی جرمن فلسفے کے خاتمہ'' کے الگ ایڈیشن کے ضمیمے کے طور پر صفحہ ۱۲

۱۹۔ یہاں اینگلس کی معاشیات سے متعلق پہلی تصنیف ''سیاسی معاشیات پر تنقید کے خاکے'' کا ذکر ہے صفحہ ۲۷

۲۰۔ یہاں مارکس کی تصنیف ''اجرتی محنت اور سرمایہ'' کا ذکر ہے صفحہ ۲۷

۲۱۔ یہاں مارکس کی تصنیف ''اجرتی محنت اور سرمایہ'' کا ذکر ہے صفحہ ۲۷

۲۲۔ جرمن مزدوروں کی انجمن۔ بروسلز میں مارکس اور اینگلس نے اگست ۱۸۴۷ء کے آخر میں یہ انجمن اس مقصد سے قائم کی تھی کہ ان جرمن مزدوروں میں سیاسی بیداری پھیلائی جائے جو بلجیم میں رہتے تھے، انھیں سائنسی کمیونزم کے نظریات سے آشنا کیا جائے۔ یہ انجمن فلاندر اور والون مزدوروں کلبوں سے تعلق رکھتی تھی۔
فرانس میں فروری ۱۸۴۸ء کا بورژوا چھڑتے ہی بلجیم کی پولیس نے گرفتاریوں اور جلاوطنی کا ہنگامہ اتنا گرم کیا کہ آخرکار جرمن مزدوروں کی انجمن سرگرمی ختم ہوگئی صفحہ ۲۲۔

۲۳۔ New york Daily Tribune۔ امریکی اخبار جو ۱۸۴۱ء تا ۱۹۲۴ء شائع ہوتا رہا۔ اگست ۱۸۵۱ء سے مارچ ۱۸۶۲ء تک مارکس نے اس اخبار سے قلمی تعاون کیا۔ مارکس کی درخواست کے مطابق اس اخبار کے لیے اینگلس نے مضامین لکھے صفحہ ۲۸۔

۲۴۔ یہاں La Philosophie positive. revue رسالے کا ذکر ہے۔ وہ پیرس سے ۱۸۶۷ء تا ۱۸۸۳ء شائع ہوتا رہا۔ اس کے تیسرے شمارے میں (نومبر۔ دسمبر ۱۸۶۸ء) ''سرمایہ'' کی پہلی جلد پر مختصر تبصرہ شائع ہوا جس کا مصنف دے روبیرتی 'اوگیوست کونت کے اثباتیت پرست فلسفے کا حامی تھا۔ صفحہ ۲۹

۲۵۔ زیبر۔ ''جدید ترمیموں اور تشریحوں کے سلسلے میں ریکارڈو کا سرمایہ اور قیمت کے متعلق

نظریہ" کیف" ۱۸۷۱ء صفحہ ۱۷۰ صفحہ ۲۹

۲۶۔ یہ مضمون ("مارکس کی سیاسی و معاشی تنقید کا نقطہ نظر") کا وفمان نے لکھا ہے صفحہ ۳۰

۲۷۔ یہاں جرمن فلسفی بیوحترلا تگے، ڈویورنگ، فیخنر وغیرہ کا حوالہ ہے۔ صفحہ ۳۳

۲۸۔ اینگلس نے مانچسٹر کی تجارتی فرم میں اپنا کام یکم جولائی ۱۸۶۹ء کو ختم کیا اور ۲۰ ستمبر ۱۸۷۰ء کو لندن منتقل ہوئے صفحہ ۳۵

۲۹۔ اسی تصنیف کا صفحہ ۶۱ ملاحظہ ہو۔ یہاں مارکس کے نام جرمن سوشل ڈیموکریٹ فایان کے خط (۶ نومبر ۱۸۸۰ء) کا ذکر ہے صفحہ ۳۶

۳۰۔ سحابی نظریہ۔ کانٹ کے سحابی نظریے کے مطابق نظام شمسی نے ابتدائی دھندلے مادے سے اپنا جنم لیا صفحہ ۳۷

۳۱۔ یہاں اینگلس کی کتاب "فطرت کی جدلیات" اور مارکس کے ریاضیات پر قلمی نسخوں کا حوالہ ہے۔ یہ نسخے جو ایک ہزار سے زیادہ صفحات پر مشتمل ہیں ۱۹ ویں صدی کے چھٹی اور نویں دھائیوں کے درمیان لکھے گئے تھے۔ ان کا ایک حصہ رسالے موود زنامیئیم مارکسزما" (مارکسزم کے پرچم تلے) ۱۹۳۳ء شمارہ میں شائع ہوا صفحہ ۳۸

۳۲۔ یہاں اس بات کا مطلب ہے پہلا duck -bill اور دوسرا۔ غالباً archaeopteryx صفحہ ۳۹

۳۳۔ ویرخوف کے نظریے کے مطابق جو Die Cellular Pathologie کتاب میں (پہلا ایڈیشن ۱۸۵۸ء) درج ہے حیوان کی وحدت نسیجوں میں تقسیم کی جا سکتی ہے اور نسیج خلیے دار حصوں میں، خلیے دار حصے خلیوں میں۔ آخر حیوان کی وحدت علیحدہ علیحدہ خلیوں کا میکانکی مجموعہ ہے۔ اس نظریے کے "ترقی پذیر" جوہر کے بارے میں اینگلس کے لکھنے کا یہ مطلب ہے کہ ویرخوف جرمن بورژوا ترقی پذیر پارٹی (پروگریسٹ) کا ممبر بلکہ اس کے بانیوں میں سے ایک تھا۔ صفحہ ۳۹

۳۵۔ سائنس کی ترقی کا دور سکندری تیسری صدی قبل از مسیح سے ساتویں صدی عیسوی تک جاری رہا۔ وہ مصری شہر اسکندریہ کے نام پر ہے جو اس وقت بین الاقوامی معاشی

رابطوں کا ایک بڑا مرکز تھا۔ دور سکندری میں کئی سائنسوں میں کافی ترقی ہوئی یعنی ریاضیات اور میکانیات (اقلیدس اور ارشمیدس)، جغرافیہ، علم فلکیات، علم تشریح، عضویات وغیرہ صفحہ ۴۲

۳۶۔ انجیل، ماتھئی کی داستان، باب ۵ نظم ۳۷ صفحہ ۴۳

۳۷۔ اینگلس نے مخیلیٹ کو "ہیگلی مکتب کے صحرانورد یہودی" کا نام اس لیے دیا کہ مخیلیٹ ہیگلی فلسفے کو سطحی طور پر سمجھ کر اس کا حامی رہا صفحہ ۴۸

۳۸۔ ہیگل "فلسفیانہ سائنسوں کی انسائیکلوپیڈیا" پیرا ۱۴۷، ضمیمہ صفحہ ۵۸

۳۹۔ ملاحظہ ہو: Memoires pour servir a histoire de France sous Napoleon ecrits a sainte Helene par les generaux qui ont partage sa captivite et publies sur les manuscrits entierement corriges de la main de Napoleon tome premier ecrit par le general comte de Montholon , paris 1823, 262

۴۰۔ ملاحظہ ہو: مارکس "سرمایہ" جلد ا۔ صفحہ ۲۶

۴۱۔ ملاحظہ ہو: مارکس "سرمایہ" جلد ا۔ صفحہ ۶۷

۴۲۔ یارخ یلیس کے نام اسپنوزا کے خط (۲ جون ۱۶۷۴ء) میں فقرہ determinatio est negatio درج ہے۔ اس کا مطلب ہے "پابندی نفی ہوتی ہے" جملہ comnis determinatio est negatio ("ہر حد بندی یا تعین نفی ہوتی ہے") ہیگل کی تصانیف میں ملتا ہے جس کی بدولت وہ مشہور ہوگیا۔ (ملاحظہ ہو ہیگل کی تصانیف "فلسفیانہ سائنسوں کی انسائیکلوپیڈیا" "منطق کی سائنس" "تاریخ فلسفہ پر لکچر") صفحہ ۷۲

۴۳۔ یہاں مولیئر کی کومیڈی "بیوقوف رئیس" میں واقعے کی جانب "بیوقوف رئیس" میں واقعے کی جانب اشارہ ہے، دوسرا ایکٹ، چھٹا منظر۔ صفحہ ۷۳

۴۴۔ یہاں اینگلس لیوتھر کے نعرے Ein feste Burg ist unser gott ("خدا ہے ہمارا اصل سہارا") کا حوالہ دیتے ہیں صفحہ ۳۶

۴۵۔ کوپرنیکس کو اپنی تصنیف کی شائع شدہ کاپی ۲۴ مئی ۱۵۴۳ کو اس روز ملی جب مرنے میں کچھ گھنٹے رہ گئے تھے۔ اس تصنیف میں ("اجسام فلکی کی گردش کے بارے میں") کوپرنیکس نے کائنات کا نظام شمسی پیش کیا ہے۔ صفحہ ۷۷

۴۶۔ ۱۸ ویں صدی کی کیمیا میں یہ نظریہ رائج تھا کہ جسموں کے اندر ایک خاص قسم کا آتش گیر مادہ فلوجسٹن موجود ہے جس کی بدولت اجسام جل سکتے ہیں۔ اس وقت معلوم یہ تھا کہ ہوا میں دھات کو تپانے وقت دھات کا وزن بڑھ جاتا ہے۔ اس لیے فلوجسٹن نظریے کے جانب دار سمجھتے تھے کہ فلوجسٹن مادے کا وزن منفی ہے (اس کا طبیعیات کے لحاظ سے کوئی مطلب نہیں ہے)۔ فرانسیسی عالم لاووآزیے نے اس تصور کی غلطی معلوم کی۔ اس نے بتایا کہ جب کوئی چیز معین حرارتی ماحول میں آکسیجن سے رابطے میں آتی ہے تو اس کے اثر سے آگ لگ جاتی ہے۔ اینگلس نے "قاطع ڈیورنگ" میں لکھا ہے کہ پرانے زمانے میں فلوجسٹن نظریے نے مثبت رول ادا کیا (اس کتاب کا صفحہ ۱۰۸ ملاحظہ ہو)۔

۴۷۔ یہاں حوالہ ہے کانٹ کی تصنیف "فطری عام تاریخ اور سحابی نظریہ یا نیوٹن کے اصولوں کے تحت سارے خلا کی میکانکی پیدائش اور اس کے نظم و نسق کی تشریح کی کوشش" (کینگسبرگ اور لائپزگ ۱۷۵۵ء) اس میں کانٹ کا سحابی نظریہ درج ہے جس کے مطابق نظام شمسی نے ابتدائی دھندلے مادے سے اپنا جنم لیا۔

نظام شمسی کی پیدائش کے بارے میں لاپلاس کا نظریہ اس کی Exposition dusysteme du monde ("نظام کائنات کی تشریح" پیرس، ۱۷۹۶ء) تصنیف کے آخری باب میں بیان کیا گیا ہے۔ صفحہ ۸۱

۴۹۔ Amphioxus (جسے Lamcelet بھی کہتے ہیں) مچھلی جیسا پانی کا جانور ہے ریڑھ کی ہڈی والے اور بے ہڈی کے جانداروں کے بیچ کی مخلوق جو سمندروں میں

پائی جاتی ہے۔ Lepidosiren بھی ایک قسم کی مچھلی ہے جس کے پھیپھڑے بھی ہوتے ہیں اور گل پھڑے بھی۔ یہ جنوبی امریکہ میں ملتی ہے صفحہ ۲۶

۵۰۔ Ceratodus (سینگ جیسے دانت والی)۔ ایک قسم کی مچھلی اس کے بھی پھیپھڑے اور گل پھڑے ہوتے ہیں۔ یہ آسٹریلیا میں پائی جاتی ہے Archaeopteryx۔ ریڑھ کی ہڈی والا ایسا جانور جو پرندوں کی اس قدیم ترین قسم کا نمائندہ زمین میں دبایا رہ گیا ہے جس میں اڑنے کے علاوہ رینگنے کی بھی خصوصیات تھیں۔

۵۱۔ ۱۷۵۹ء میں ک۔ وولف نے اپنی مقالہ "ابتدا کا نظریہ" شائع کیا جس میں اس نے نظریہ قبل از ساخت (preformation) کی تردید کر کے نئے اجزا تشکیل پانے کے نظریے کی سائنسی بنیاد پیش کی۔

نظریہ قبل از ساخت۔ ابتدائی خلیے میں پختہ جسم کا تشکیل پانا۔ اس نظریے کے حامیوں کے نقطہ نظر سے، جو ۱۷ویں اور ۱۸ویں صدیوں میں حیاتیات دانوں میں مقبول تھا، پختہ جسم کے سارے اجزاء ابتدائی شکل میں جنین میں موجود ہوتے ہیں اور اس طرح جسم کا ارتقا موجودہ اجزا کی خالص کمیتی ترقی تک محدود ہوتا ہے اور براہ راست ارتقا، یعنی نئے اجزاء تشکیل پانے کا عمل نہیں ہوتا۔ وولف سے ڈارون تک کئی ممتاز حیاتیات دانوں نے نئے اجزا تشکیل پانے کے نظریے کی بنیاد ڈال کر اسے مزید فروغ دیا صفحہ ۲۶

۵۲۔ چارلس ڈارون کی Origin of species ("انواع کی ابتدا") ۲۴ نومبر ۱۸۵۹ء کو نکلی۔ صفحہ ۸۶

۵۳۔ protista۔ سائنس دان ہیکل کی درجہ بندی کے مطابق ایک خلیے اور بے خلیے کے جانداروں کی عام اور پھیلی ہوئی قسم۔ نباتات۔ اور حیوانات کے علاوہ بہت سے خلیے رکھتے ہیں، یہ جانداروں کی تیسری قسم ہے جو عالم فطرت میں نامیاتی جسم رکھتی ہے صفحہ ۸۷

۵۴۔ Eozoon canadense۔ جاندار کی ایک بالکل ابتدائی حالت پڑی یہ قسم کناڈا میں ملی ہے۔ لیکن جرمن ماہر حیوانات میوبی اوس نے ۱۸۷۸ء میں اس کی نامیاتی ابتدا

سے انکار کیا ہے۔ صفحہ ۹

۵۵۔ گوئٹے کا ڈرامہ "فاوست" پہلا حصہ، تیسرا منظر۔ صفحہ ۹۳

۵۶۔ ۱۰ مئی ۱۸۷۶ء کو فلا ڈیلفیا (ریاستہائے متحدہ امریکہ) میں چھٹی عالمی صنعتی نمائش کا افتتاح ہوا تھا۔ اس کے چالیس شریک ملکوں میں جرمنی بھی تھا۔ اس نمائش سے یہ بات عیاں ہو گئی کہ جرمنی کی صنعت دوسرے ملکوں کی صنعتوں سے بہت پیچھے تھی اور اس کا نعرہ یہ تھا کہ "سستی مگر گھٹیا" اشیا پیدا کرے صفحہ ۱۰۰

۵۷۔ ملاحظہ ہو کارل مارکس کی تصنیف "سرمایہ" جلد اول صفحہ ۱۰۷

۵۸۔ ملاحظہ ہو کارل مارکس کی تصنیف "سرمایہ" جلد اول

۵۹۔ یہاں مندرجہ ذیل کتابوں کا ذکر ہے: J. B J. Fourier / Theorie analytique de la chaleur paris 1822.s.carnot. Reflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres a developper cette puissance paris, 1824

۶۰۔ ملاحظہ ہو ہیگل کی کتاب "فلسفیانہ سائنسوں کی انسائیکلوپیڈیا" پیرا ۱۰۸ ضمیمہ۔ اینگلس نے اپنی کتاب "فطرت کی جدلیات" لکھتے وقت ہیگل کی اس کتاب کا استعمال کیا تھا جو برلن میں ۱۸۴۳ء شائع کی گئی تھی۔ صفحہ ۱۱۲

۶۱۔ ذکر ہے ہیگل کی کتاب "منطق کی سائنس" کا (جلد اول تیسرا حصہ، دوسرا باب)۔ اینگلس نے برلن کی ۱۸۴۱ء کی اشاعت کا استعمال کیا صفحہ ۱۱۳

۶۲۔ یہاں ذکر ہے اس کتاب کا H. E R oscoe und C. schor lemmer Ausfuhrliches Zehrbuch der Chemie Bd II Braun schweig 1879 s. 823 صفحہ ۱۱۵

۶۳۔ اس قانون کی دریافت مینڈلیف نے ۱۸۶۹ء میں کی تھی۔ ۱۸۷۰-۷۱ء میں مینڈلیف نے ان عناصر کی خاصیتوں کی تفصیلی تشریح کی تھی جو میعادی نظام

میں غائب تھے۔ ان عناصر کی علامتوں کے لیے اس نے سنسکرتی ہندسوں سے کام لینے کی تجویز کی (مثلاً "ایکا") ان ہندسوں کو ان معلوم عناصر کے سابقوں کے طور پر استعمال کرنا چاہیے جن کے بعد اسی گروہ کے نامعلوم عناصر کو ہونا ہے۔ مینڈیلیف نے جن عناصر کی پیش گوئی کی تھی ان میں سے سب سے پہلے گیلیم کی دریافت ۱۸۷۵ء میں ہوئی۔ صفحہ ۱۱۵

۶۴۔ اشارہ ہے مولیئر کی کامیڈی "بے وقوف رئیس" کے ایک منظر کی طرف۔ صفحہ ۱۱۶

۶۵۔ یہ عبارت اشتارکے کی کتاب "لوڈ ویگ فائر باخ" میں ملتی ہے اور فائر باخ کی کتاب "علم انسانیات کے نقطہ نظر سے لافانی کا مسئلہ" سے لی گئی تھی۔ آخرالذکر کتاب ۱۸۴۶ء میں لائپزگ سے شائع ہوئی صفحہ ۱۲۳

۶۶۔ ملاحظہ ہو اینگلس کی کتاب "لوڈ ویگ فائر باخ اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ" دوسرا باب (اس کتاب کے صفحات ۱۵۹۔۱۶۶ دیکھیے) صفحہ ۱۲۴

۶۷۔ Compsognathus - dinosaur گروہ کا ایک کالعدم جانور جو رینگنے والے جانوروں کے گروپ کا تھا لیکن اس کا پچھلا حصہ اور پیر پرندوں جیسے تھے۔ Archaeopteryx دیکھیے نوٹ نمبر ۵۰ صفحہ ۱۲۶

۶۸۔ اینگلس کے پیش نظر سے مرجانی جانوروں (coelenterata) میں چشمہ بندی (gemmation) یا تقسیم کے ذریعے افزائش نسل ہے۔ صفحہ ۱۲۷

۶۹۔ ملاحظہ ہو ہیگل، "فلسفیانہ سائنسوں کی انسائیکلوپیڈیا" پیرا ۱۳۵، ضمیمہ۔ صفحہ ۱۲۸

۷۰۔ ایضاً، پیرا ۱۲۶، ضمیمہ۔ صفحہ ۱۲۸

۷۱۔ ایضاً، پیرا ۱۱۷، ضمیمہ۔ صفحہ ۱۲۹

۷۲۔ ایضاً پیرا ۱۱۵، تشریحی نوٹ۔ یہاں ہیگل کہتا ہے کہ خود سوچنے کے طریقے سے فاعل اور خبر کے درمیان فرق ظاہر ہوتا ہے۔ صفحہ ۱۲۹

۷۳۔ یہاں ڈارون کی بنیادی تصنیف "فطری انتخاب کے ذریعے انواع کی ابتدا" (۱۸۵۹) پیش نظر ہے صفحہ ۱۳۴

۷۴۔ لوتھار میئر کا خط منحنی۔ ایٹمی وزنوں اور ایٹمی حجموں کے درمیان توازن کی خاکے کی شکل میں تصویر۔ جرمن کیمیا دان میئر نے اسے مرتب کیا اور ۱۸۷۰ء میں اپنے مضمون "کیمیائی اجزا کا جوہر ان کے ایٹمی وزنوں کے کار منصبی کی طرح" میں شائع کیا صفحہ ۱۳۷

۷۵۔ E. Haefkel .Naturliche schopfungsgeschichte .4 Aufl. Berlin 1873 s. 543 anthropogenie Leipzig 1874, s. 460 465. 492

۷۶۔ Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu (ذہن میں کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو پہلے سے احساسات میں نہ ہو) حسیت کا بنیادی نظریہ۔ اس فارمولے کی ابتدا ارسطو سے وابستہ ہے۔ صفحہ ۱۳۹

۷۷۔ ۱۸۳۳۔۳۴ء میں ہائنے نے اپنی تصانیف "رومانیت کا مکتب" اور "جرمنی میں مذہب اور فلسفے کی تاریخ پر" شائع کیں۔ ان میں اس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ جرمنی میں فلسفیانہ انقلاب جس کی منزل عروج اس زمانے میں ہیگل کا فلسفہ تھا جرمنی میں ہونے والے جمہوری انقلاب کا پیشرو ہے۔ صفحہ ۱۴۵

۷۸۔ ملاحظہ ہو ہیگل "فلسفہ قانون کا اصول۔ تمہید" صفحہ ۱۴۵

۷۹۔ G. W. F Hegel Encyclopadie der philosophischen wissen schaften im grundrisse Erster Teil. Die Logik 147142

۸۰۔ Deutsche Jahrbucher fur wissenschaft und kunst ("سائنس اور فنون لطیفہ پر سالانہ جرمن رسالہ")۔ نوجوان ہیگلیوں کا ادبی اور فلسفیانہ رسالہ جو لائپزگ سے جولائی ۱۸۴۱ء سے جنوری ۱۸۴۳ء تک شائع ہوتا ہے رہا صفحہ ۱۵۲

۸۱۔ Rheinische zeitung fur politik Handel und

Gewerbe (سیاست' تجارت اور صنعت کے مسائل پر رائنی اخبار) یہ ایک روزنامہ تھا جو پہلی جنوری ۱۸۴۲ء سے کولون سے شائع ہوتا رہا۔ اس اخبار کی بنیاد رائنی بورژوازی کے نمائندوں نے ڈالی جو پروشیائی مطلق العانیت کے مخالف تھے۔ بعض نوجوان ہیگلیت پسندوں نے بھی اخبار کے کام میں حصہ لیا۔ اپریل ۱۸۴۲ء سے مارکس نے اس اخبار میں لکھنا شروع کیا اور اکتوبر میں وہ بھی اس کے مدیروں میں شامل ہو گئے۔ حکومت نے اخبار پر خاص طور سے سخت سنسرشپ لگائی اور پھر (۳۱ مارچ ۱۸۴۳ء کو) اسے بند کر دیا صفحہ ۱۵۲

۸۲۔ یہاں ذکر اشٹیرنر کی کتاب Der Einzige und sein Eigenthum ("فرد اور اس کی ملکیت") کا ہے جو ۱۸۴۵ء میں لائپزگ سے شائع ہوئی صفحہ ۱۵۳

۸۳۔ یہاں سیارے نیپچون کی جانب اشارہ ہے جسے ۱۸۴۶ء میں جرمن ماہر فلکیات گالے نے دریافت کیا صفحہ ۱۵۸

۸۴۔ یہاں اینگلس نے فائرباخ کے مقولات کا حوالہ دیا ہے۔ یہ مقولہ اشٹارکے کی کتاب "لوڈویگ فائرباخ" (اشٹوٹ گارٹ ۱۸۸۵ء) کے صفحے ۱۲۶ پر لکھا ہے صفحہ ۱۶۰

۸۵۔ تشریحی نوٹ نمبر ۳۶ دیکھیے صفحہ ۱۶۱

۸۶۔ "قطعی حکم" کانٹ کے عینیت پرستانہ فلسفے کا اخلاقی اصول۔ کانٹ نے یہ ثابت کیا کہ انسانی فطرت گویا ابد سے کسی اندرونی حاکمانہ طاقت کی حامل ہے جو لوگوں کا عملی چال چلن معین کرتی اور اسے اخلاقی نوعیت عطا کرتی ہے۔ اس طرح کانٹ نے اس بات سے انکار کیا کہ اخلاقیات کے اصول تاریخی نوعیت رکھتے ہیں اور ہر معاشرتی طبقہ اپنے اخلاقی اصول اور نظریات رکھتا ہے صفحہ ۱۶۵

۸۷۔ تشریحی نوٹ نمبر ۹ دیکھیے صفحہ ۱۶۶

۸۸۔ یہاں اشارہ ہے اشٹراوس کی کتاب کی جانب Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen

Entwicklung und in karm pfe mit der modernen wissenschaft .Bd I-II, Tubingen-stut tgart 1840-1841. کتاب کے دوسرے حصے کا نام جو ضخامت کے لحاظ سے بڑا ہے Der materiale inbegriff der christlichen Glaubenslehre(Dogmatik) صفحہ ۱۹۷

۸۹۔ اثباتیت۔ایک فلسفیانہ رجحان کی حیثیت سے فرانس میں ۱۹ویں صدی کی چوتھی دہائی میں ،۱۸ویں صدی کی فرانسیسی مادیت اور لامذہبیت کے ردعمل کے طور پر پیدا ہوا۔ اس کے بانی اوگیوست کونت اثباتیت کو سائنسی غور وفکر کے مترادف سمجھتے تھے جس کا خاص کام یہ ہے کہ تجربے کی حاصلات کے رشتوں کی تشریح کی جائے اور ان کو سادہ بنایا جائے۔وہ ہر اس نظریے "مابعدالطبیعات" کہتے تھے جو معروضی حقیقت کا موجود اور قابل ادراک ہونا تسلیم کرتا تھا۔انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اثباتیت مادیت اور عینیت دونوں سے "بالا" ہے۔

۹۰۔ نوکانٹ پرستی۔فلسفے میں ایک رجحان جو کانٹ کے فلسفے کو ازسرنو پیدا کرنے کے نعرے کے تحت داخلیت پسند عینیت کا پرچار کرتا ہے۔یہ رجحان ۱۹ویں صدی کے وسط میں جرمنی میں پیدا ہوا جہاں اس وقت کانٹ پرستی سے دلچسپی بڑھ گئی تھی ۱۸۶۵ء میں لیبمان نے کانٹ کی کتاب" کانٹ اور نقال" شائع ہوئی جس کے ہر باب کے آخر میں" کانٹ کی طرف واپسی" کی اپیل تھی۔لیبمان نے کانٹ کی" اصلی غلطی "یعنی" اشیائے بالذات" کی موجودگی تسلیم کرنے کو دور کرنے کا فرض پیش کیا۔ نوکانٹ پرستی کے پہلے نمائندوں میں لانگے تھا جس نے علم الاعضا کو لاادریت کی وضاحت کے لیے استعمال کرنے کی کوشش کی۔

بعد میں نوکانٹ پرستی میں دو خاص مکاتیب پیدا ہوئے: ماربوگ والا (کوہین، ناٹورپ وغیرہ) اور فرئزبورگ یا باڈین والا (ونڈیل بانڈ ،ریکیرٹ وغیرہ)۔پہلے مکتب نے فطری سائنس کی کامیابیوں سے فائدہ اٹھا کر خاص طور پر طبیعیات میں

ریاضیاتی طریقے داخل ہو جانے سے عینیت ثابت کی۔ دوسرے مکتب نے فطری سائنس کے مقابلے میں معاشرتی سائنس پیش کی یہ ثابت کرتے ہوئے کہ تاریخی مظاہر کا کردار قطعی کی یہ ثابت کرتے ہوئے کہ تاریخی مظاہر کا کردار قطعی انفرادی ہے اور وہ کسی قانون کے تابع نہیں ہوتے۔ مادی دنیا کے معروضی وجود سے انکار کرتے ہوئے نو کانٹی فطرت اور معاشرے کے قوانین کا نہیں بلکہ شعور کے مظاہر ادراک کا موضوع سمجھتے تھے۔ فطری سائنس دانوں کی لاادریت کے برعکس نو کانٹیوں کی لاادریت ''شرمیلی مادیت'' نہیں عینیت کی ایک شکل تھی اور حقیقت کے ادراک اور تغیر میں سائنس کے بے بسی کا اعلان کرتی ہے۔ مارکسزم کے مقابلے میں ''اخلاقی سوشلزم'' پیش کرتے ہوئے نو کانٹی کھلے طور پر اس کی مخالفت کرتے تھے۔ اپنے نظریہ ادراک کے مطابق وہ سوشلزم کو معاشرتی زندگی کا ''اخلاقی آدرش'' اعلان کرتے تھے جس کی انسانیت خواہاں تو ہے لیکن اسے حاصل کرنے کے قابل نہیں ہے۔ لینن نے نو کانٹ پرستی کا رجعت پرستانہ جوہر واضح کیا اور بورژوا فلسفے کے دوسرے رجحانات (سریانیت کے مقلد، ماخ ازم عملیت) سے اس کا تعلق دکھایا۔ صفحہ ۱۹۶

۹۱۔ Die Neue zeit (''نیا زمانہ'') جرمن سوشل ڈیموکریٹک پارٹی کا نظریاتی رسالہ جو اشٹوٹگارٹ سے ۱۸۸۳ء سے ۱۹۲۳ء تک نکلتا رہا۔ صفحہ ۱۹۶

۹۲۔ انسائیکلو پیڈیا کے بانی۔ ۱۸ویں صدی کے فرانسیسی روشن خیالوں (فلسفیوں فطری سائنس دانوں، مبصروں) کا گروہ جنھوں نے فن و ہنر کے جامع قاموس علوم شائع کرنے کی خاطر اپنی قوتیں یکجا کی تھیں۔ اس گروہ کا منتظم اور سربراہ دینی دیدیرو تھا، اس کا قریبی مددگار ژان لیرون دالامبیر۔ اس کتابی سلسلے کے کام میں پال ہنری ہولباخ، کلود ادریان ہیلویتیس، والتیئر، ژاک روسو نے حصہ لیا۔ اگرچہ ان لوگوں کے سیاسی اور فلسفیانہ خیالات میں اختلاف تھا تاہم ان میں ایک بات مشترک تھی یعنی جاگیرداری اور کلیسا کی زیادتیوں سے بیزاری، قرون وسطی کی بقراطیت سے نفرت۔ انسائیکلو پیڈیا کے بانیوں میں رہنمایانہ رول مادیت پسندوں کا تھا جو عینیت

پرست فلسفے کے سرگرم مخالف تھے۔ انسائیکلوپیڈیا کے بانیوں میں رہنمایانہ رول مادیت پسندوں کا تھا جو عینیت پسند فلسفے کے سرگرم مخالف تھے۔ انسائیکلوپیڈیا کے بانی انقلابی بورژوازی کے نظریہ داں تھے، فرانس میں ۱۸ ویں صدی کے آخر میں بورژوا انقلاب کی نظریاتی تیاری میں انھوں نے فیصلہ کن رول ادا کیا صفحہ ۱۹۹

۹۳۔ Revue Neo -scolastique (''جدید علم کلام کا تبصرہ'') دینیاتی و فلسفیانہ رسالہ جس کی بنیاد لووین میں (بلجیم) کیتھولک فلسفیانہ انجمن نے ڈالی ۱۸۹۴ء سے ۱۹۰۹ء تک شائع ہوتا رہا صفحہ ۲۱۳

۹۴۔ یہاں لینن کا اشارہ ترگینیف کی نظم ''روزمرہ کی زندگی کا ایک قاعدہ'' کے کردار سے ہے صفحہ ۲۳۳

۹۵۔ یہاں بوگدانوف لونا چارسکی اور ان کے ہم خیال لوگوں کی جانب اشارہ ہے صفحہ ۲۹۴

۹۶۔ یہاں لینن کا اشارہ روسی مصنف ترگینیف کے ناول ''دھواں'' کے ادبی کردار کی جانب ہے، فرضی سائنس داں اور سطحی عالم سے صفحہ ۲۴۳

۹۷۔ نظریہ تشکیک۔ عینیت پرست فلسفے کا ایک رجحان جس کا جوہر معروضی حقیقت کے ادراک کے امکان میں شک کرنا ہے۔

فلسفے کی تاریخ میں نظریہ تشکیک کا رول اس پر منحصر تھا کہ وہ کس طبقے کے مفادات ظاہر کرتا ہے۔ ایک خاص فلسفیانہ کتب کی حیثیت سے نظریہ تشکیک چوتھی اور تیسری صدی قبل از مسیح میں، قدیم یونان میں غلامی کے معاشرے کے بحران کے دور میں پیدا ہوئی۔ پیرہو اس کے بانی تھے، اینے سیڈیمس اور سیکسٹس امپیریک اس کے سب سے قابل لحاظ نمائندے۔ قدیم نظریہ تشکیک کے حامی حسیت کے مفروضات کی بنیاد پر لاادریت پرست نتائج اخذ کرتے تھے۔ احساسات کی داخلی نوعیت کے مطلق حیثیت عطا کرتے ہوئے تشکیک پرست اشیا کے متعلق کوئی معین خیال رکھنے سے گریز کرنے کو کہتے تھے۔ ان کی رائے یہ تھی کہ انسان اپنے احساسات کے دائرے سے باہر نہیں نکل سکتا لہٰذا یہ معین نہیں کیا جا سکتا کہ ان احساسات میں سے

کون سا صحیح ثابت ہوتا ہے۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ ادراک سے انکار کا نتیجہ اشیا کی طرف بے اعتنا تعلق، شکوک سے نجات اور روح کے سکون کا حصول (اتاراکسیا) ہے۔ قدیم نظریہ تشکیک کا رخ فلسفے کی ترقی مادیت پسندانہ رجحان کے خلاف تھا۔

عہد نشاۃ ثانیہ میں فرانسیسی فلسفیوں میشیل مونتین، پیئر شارون اور پیئر بیچل نے ازمنہ وسطیٰ کے علم کلام اور کلیسا کے خلاف لڑائی میں نظریہ تشکیک کو استعمال کیا۔

اٹھارویں صدی میں ڈیوڈ ہیوم اور ایمانوئیل کانٹ کی لاادریت کی شکل میں نظریہ تشکیک از سر نو پیدا ہوا۔ گوٹلیب ارینسٹ شولتسے نے قدیم نظریہ تشکیک کو جدید بنانے کی کوشش کی۔ قدیم نظریہ تشکیک کے برعکس جدید نظریہ بنانے کی کوشش کی۔ قدیم نظریہ تشکیک کے برعکس جدید نظریہ تشکیک نے سائنسی ادراک کے ناممکن ہونے کا صاف صاف اعلان کیا۔ نظریہ تشکیک کے دلائل کو ماخ پرستوں، نو کانٹیوں اور ۱۹ ویں صدی کے وسط اور ۲۰ ویں صدی کے شروع کے دوسرے عینیت پرست فلسفیانہ مکاتیب نے استعمال کیا صفحہ ۷۹ ۲

۹۸۔ ابیقوریت۔ چوتھی اور تیسری صدی قبل از مسیح کے قدیم یونانی مادیت پسند فلسفی ابیقور اور ان کے حامیوں کا نظریہ۔ ابیقوریت انسان کی خوشی، کوفت و غم سے اس کی نجات، سکون کا حصول فلسفے کا مقصد سمجھتی تھی۔ خوشی کی راہ میں جو رکاوٹیں ہیں فلسفہ ان کو دور کرنے کے لیے مقصود ہے، یعنی موت کا ڈر جس کی وجہ سے قوانین فطرت سے ناواقفیت اور جس کے نتیجے میں مافوق الفطرت طاقتوں پر یقین پیدا ہوتا ہے۔ ابیقور نے اپنے فلسفے کو طبیعیات، قوانین (ادراک کا نظریہ) اور اخلاقیات پر تقسیم کیا۔ طبیعیات، کا نقطہ آغاز ہے دنیا کی مادی وحدت کو تسلیم کرنا۔ ابیقور کا کہنا ہے کہ فطرت میں صرف ایٹم اور خلا موجود ہیں جس میں ایٹم اپنے وزن کی بدولت اوپر سے نیچے چلتے ہیں۔ برابر رفتار سے گرتے ہوئے ایٹم خط مستقیم پر سے ہٹتے، ایک دوسرے سے ٹکراتے، جڑ جاتے ہیں جس کے نتیجے میں اشیا پیدا ہوتی ہیں۔ ابیقور اشیا کی کیفیتوں کی معروضیت تسلیم کرتا تھا، دنیا کو غیر محدود مانتا تھا اور سمجھتا تھا کہ اس پر قدرت کے نہ

کہ خدائی قوانین حاوی نہیں وہ روح کے لازوال اور غیر مادی ہونے سے انکار کرتا تھا یہ سمجھتے ہوئے کہ روح "سارے جسم میں پھیلی ہوئی ایک نازک شے ہے"۔ روح کے مادی ہونے کا نظریہ ایپی قورس کی لامذہبیت سے اٹوٹ طور پر وابستہ ہے جو فطرت اور انسان کے معاملوں میں مافوق الفطرت طاقتوں کی مداخلت سے انکار کرتا ہے۔

نظریہ علم میں ایپی قورس حسیت پسند ہے۔ ایپی قورس کی اخلاقیات کی بنیاد لطف کا نظریہ ہے۔ یہ نظریہ لطف کو تمام جاندار مخلوقات کا فطری مقصد سمجھتا ہے۔ ایپی قورس کی رائے میں انسان کے لیے اعلیٰ ترین لطف دوستی اور علم ہے جن کی بدولت روح سکون پاتی (اتاراکسیا) اور انفرادی آزادی حاصل ہوتی ہے، بیرونی دنیا کے اثرات اور خود اپنے جذبات دونوں سے آزادی۔ اپنی انفرادیت پسند اخلاقیات کی بنیاد پر ایپی قورس معاشرے کو الگ الگ افراد کا مجموعہ سمجھتا تھا جن میں سے ہر ایک لطف کی خواہش رکھتا ہے اور سب مل کر وہ ایسا سمجھوتہ کرتے ہیں کہ ایک دوسرے کے ساتھ کوئی بدی نہ کریں۔

قدیم زمانے کے دوسرے فلسفیانہ نظریات کے مقابلے میں عینیت پرستوں نے ایپی قوریت پر زیادہ حملے کیے اور قدیم یونانی مادیت پسند کے نظریے کو مسخ کیا۔

لینن نے حسیت کی جس تشریح کا حوالہ دیا ہے اس میں فرانک کا یہ خیال صحیح ہے کہ ایپی قوریت کو تمیز کرنے میں وہ حق بجانب نہیں ہے۔ ہیگل کے "تاریخ فلسفے پر لکچروں" کا خلاصہ کرتے ہوئے جس نے ایپی قورس کا نظریہ نہ سمجھ کر اسے مسخ کیا لینن نے دکھایا کہ ایپی قوریت قدیم یونانی مادیت کی ایک شکل ہے۔ صفحہ ۲۷۹

۹۹۔ ملاحظہ ہو کوگیلمان کے نام مارکس کا خط مورخہ ۵ دسمبر ۱۸۶۸ء صفحہ ۲۸۴

۱۰۰۔ یہاں لینن کے پیش نظر مارکس کی تصنیف "فائرباخ پر مقالے" (۱۸۴۵ء) اور اینگلس کی تصانیف "لوڈ ویگ فائرباخ اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ" (۱۸۸۸ء) اور "یوٹوپیائی اور سائنسی سوشلزم" کا "۱۸۹۲ء کے انگریزی ایڈیشن کے لیے مخصوص مقدمہ" ہیں صفحہ ۲۸۷

۱۰۱۔ Aunalen der Naturphilosophie ("فلسفہ فطرت کی تاریخ") اثباتیت پسند رسالہ۔ یہ ۱۹۰۲ء سے ۱۹۲۱ء تک لائپزگ سے شائع ہوتا رہا۔ اس کا اوسٹوالڈ تھا رسالے کے کام میں مارخ بولٹمان وغیرہ نے حصہ لیا صفحہ ۳۱۲۔

۱۰۲۔ Natural Science ("فطری سائنس")۔ ہفتہ وار تبصرہ کرنے والا رسالہ ۱۸۹۲ء سے ۱۸۹۹ء تک لندن سے شائع ہوتا رہا۔ صفحہ ۳۲۶

۱۰۳۔ The Philosophical Reviiew ("فلسفیانہ تبصرہ") امریکی عینیت پسند رسالہ، اس کے بانی شورمان تھے۔ ۱۸۹۲ء سے شائع ہو رہا ہے صفحہ ۳۲۷

۱۰۴۔ "عمرانیات میں داخلیت پرست طریقہ"۔ تاریخی عمل کی طرف غیر سائنسی عینیت پسند رویہ جو معاشرتی ترقی کے معروضی قوانین سے انکار کرتے ہوئے ان کو "نمایاں" کی من مانی سرگرمی تک محدود کرتا ہے۔ ۱۹ویں صدی کی چوتھی اور پانچوں دہائیوں میں عمرانیات میں داخلیت پرست مکتب کے حامی نوجوان ہیگلی باؤیر، اشترز وغیرہ تھے جنھوں نے عوام کو "غیر تنقیدی بھیڑ" کہا جو اندھا دھند "تنقیدی طور پر سوچنے والے افراد" کے پیچھے چلتی ہے۔ مارکس اور اینگلس نے "مقدس خاندان" "جرمن نظریات" اور دوسری تصانیف میں نوجوان ہیگلیوں کے خیالات کی کڑی اور ہمہ پہلو تنقید کی۔ روس میں ۱۹ویں صدی کے دوسرے نصف میں عمرانیات میں داخلیت پرست طریقے کے نمائندے اعتدال پسند نرودنک تھے (لاوروف، میخائلوفسکی وغیرہ) جنھوں نے معاشرے کی ترقی کے قوانین کی معروضی حیثیت سے انکار کیا اور تاریخ کو الگ الگ سورماؤں، "نمایاں افراد" کی سرگرمی تک محدود کیا۔

عمرانیات میں داخلیت پرست عینیت پرست رجحان کی پوری ناکامی کی وضاحت کر کے مارکسزم لینن ازم نے انسانی معاشرے کی ترقی، تاریخ میں عوام الناس کے فیصلہ کن رول اور الگ فرد کی سرگرمی کی اہمیت کا واقعی سائنسی نظریہ مرتب کیا۔ صفحہ ۳۳۶

۱۰۵۔ Archive fur systematische philosophie عینیت پرست رسالہ، ۱۸۹۵ء سے ۱۹۳۱ء تک برلن سے شائع ہوتا رہا۔ رسالے Archive fur philosophie (فلسفے کا محافظ خانہ) کی دوسری خود مختار شاخ تھا۔ رسالے کا پہلا ایڈیٹر ناتورپ تھا ۱۹۲۵ء سے Archive fur systematische philosophie und soziologie ("با قاعدہ فلسفے اور عمرانیات کا محافظ خانہ") کے نام سے شائع ہونے لگا۔ صفحہ ۳۲۷

۱۰۶۔ ایکس رے بیکریل کی شعاعوں ریڈیم کی دریافت سے ایٹمی طبیعیات کی نشوونما کا آغاز ہوا۔

ایکس رے۔ چھوٹی لہروں والی برقی مقناطیسی شعاع، جو مرئی روشنی کے لیے غیر شفاف ماحول میں داخل ہو جاتی ہے۔ دسمبر ۱۸۹۵ء میں جرمن طبیعیات داں رینٹگین نے ایکس رے دریافت کیا۔ انھوں نے ہی شعاع کی ایک نئی قسم کی بنیادی خاصیتوں کی تشریح کی جس کا جوہر بعد میں دریافت کیا گیا۔

۱۸۹۶ء میں فرانسیسی طبیعیات داں بیکریل نے فوٹو پلیٹ پر مختلف چمکنے والے مادوں کے اثر کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ انکشاف کیا کہ یورینیم کا نمک پہلے سے شعاع ڈالے بغیر بھی ان اندھیرے میں فوٹو پلیٹ پر اثر ڈالتا ہے۔ بیکریل کے مزید تجربات نے دکھایا کہ یہ اثر شعاع کی اس نئی قسم کا نتیجہ ہے جو ایکس رے سے مختلف ہے۔

پیئر کیوری اور ماریا سکلو دوفسکایا کیوری شعاع کی نئی قسم کی تحقیق کرنے لگے۔ انھوں نے معلوم کیا کہ یہ مادے کی اب تک غیر معلوم خاصیت ہے جسے انھوں نے تابکاری کا نام رکھا۔ کیوری کے تجربات کے نتیجے میں دو نئے ریڈیائی عناصر دریافت ہوئے: پولونیم اور ریڈیم (۱۸۹۸ء) بعد میں یہ معلوم کیا گیا کہ بیکریل کی شعاعیں تین اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہیں (الفا، بیٹا اور گاما شعاعیں)۔ صفحہ ۳۲۸

۱۰۷۔ یہ دریافت ماکسویل کی ہے۔ برقی مقناطیسی مظاہر کی تحقیق کے سلسلے میں فراڈے کے تجربات کا کلیہ مرتب کرتے ہوئے اس نے برقی مقناطیسی حلقہ عمل کا نظریہ پیش کیا

جس کے مطابق پتہ لگایا گیا کہ برقی مقناطیسی حلقہ عمل میں تبدیلیاں روشنی پر ماکسویل ۱۸۶۵ء میں اس نتیجے پر پہنچے کہ روشنی برقی مقناطیسی ارتعاش پر مشتمل ہوتی ہے۔ ماکسویل کے نظریے کی تصدیق ۱۸۸۶ء ۱۸۸۹ء میں تجربے کے ذریعے ہرٹس کی جس نے برقی مقناطیسی لہروں کی موجودگی ثابت کیا صفحہ ۳۳۸

۱۰۸۔ تابکاری کی تحقیق کرتے وقت خاص قسم کی شعاعیں دریافت کی گئیں یعنی الفا، بیٹا اور گاما شعاعیں۔ ۱۹۰۳ء میں ریزیرفورڈ اور سوڈی نے مفروضہ پیش کیا کہ تابکاری معین اجزائے بسیط کے دوسرے اجزائے بسیط میں آزاد تبدیلی ہے۔ تھوڑے عرصے میں اس مفروضے کی تصدیق ریمزے اور سوڈی نے کی جنھوں نے راڈیم کے ریڈیائی انتشار کی اشیا میں ہیلیم دریافت کیا (۱۹۰۳ء) اس کے بعد معلوم کیا گیا کہ ہیلیم ریڈیم اور دوسرے ریڈیائی اجزاء کے انتشار میں پیدا ہوتا ہے جو الفا تابکاری کے حامل ہیں۔ ریڈیائی اجزا کے انتشار میں ہیلیم پیدا ہونے کی حقیقت ریڈیائی تبدیلیوں کے نظریے کے حق میں ایک اہم دلیل ثابت ہوئی۔ اس حقیقت کی مکمل وضاحت کے لیے یہ فرض کرنے کی ضرورت تھی کہ الفا شعاعیں ہیلیم کے ایٹموں کے مرکزے ہیں جس کی تصدیق ۱۹۰۹ء میں ریزیرفورڈ اور رونڈس کے تجربات سے ہوئی صفحہ ۳۳۸۔

۱۰۹۔ پوانکارے نے کیت مادہ کے تصور کی جو تشریح کی اور لینن نے جس کا حوالہ دیا وہ اس زمانے کی طبیعیات کی ترقی کی سطح کے مطابق تھی۔ الیکٹرون کی دریافت کے بعد الیکٹرون نظریے کی ترقی سے اس کی کیت مادہ کا جوہر بتانا ممکن ہوا۔ ٹامسن نے ایک مفروضہ پیش کیا جس کے مطابق الیکٹرون کی کیت مادہ اس کے برقی مقناطیسی حلقہ عمل کی قوت پر منحصر ہے (یعنی الیکٹرون کی جمود حلقہ عمل کے جمود سے وابستہ ہے) ۔ الیکٹرون کی برقی مقناطیسی کیت مادہ کا تصور استعمال ہونے لگا، جو الیکٹرون کی حرکت کی رفتار پر منحصر ہونے والی ثابت ہوئی۔ اس کے ساتھ کسی بھی جز کی طرح الیکٹرون کی میکانی کیت مادہ ناقابل تغیر بھی جاتی تھی۔ میکانی کیت مادہ کا موجود ہونا

معلوم کرنے کے لیے الیکٹرون کی برقی مقناطیسی کمیت مادہ کے اس کی رفتار پر انحصار کی تحقیق کرنے کے تجربات ضروری تھے۔ لیکن ان تجربات سے جو کاؤفمان نے ۱۹۰۲ء۔۱۹۰۱ء میں کیے، اچانک ثابت ہوا کہ الیکٹرون اس طرح پیش آتا ہے جیسے اس کی ساری کمیت مادہ غائب ہو جانے کا نتیجہ اخذ کیا گیا ہے جو پہلے مادے کی غیر منفک خاصیت سمجھی جاتی تھی۔ یہ حقیقت طرح طرح کی فلسفیانہ خیال آرائیوں "مادے کے غائب ہو جانے" کے اعلانات کا باعث بنی جن کی بنیادی کو لینن نے دکھایا۔ طبیعیات کی مزید ترقی (نظریہ اضافیت) سے ثابت ہوا کہ میکانکی کمیت مادہ بھی حرکت کی رفتار پر منحصر ہے اور الیکٹرون کی کمیت مادہ کو برقی مقناطیسی کمیت مادہ کے پوری مترادف نہیں سمجھنا چاہیے۔ صفحہ ۳۴۱

۱۱۰۔ Lannee psychologique ("نفسیاتی سالنامہ")۔ فرانسیسی عینیت پرست نفسیات دانوں کے گروہ کا ترجمان۔ ۱۸۹۴ء سے پیرس سے شائع ہو رہا ہے صفحہ ۳۴۷

۱۱۱۔ غالباً یہاں اشارہ ہے میکانکی کمیت مادہ کی جانب جو کلاسیکی طبیعیات میں مادے کی ابدی اور ناقابل تغیر خاصیت سمجھی جاتی تھی۔ صفحہ ۳۴۹

۱۱۲۔ "اسکرا"۔ یہ پہلا کل روسی غیر قانونی مارکسی اخبار تھا جس کی بنیاد ۱۹۰۰ء میں لینن نے ڈالی تھی۔ اس نے مزدور طبقے کی انقلابی مارکسی پارٹی کے قیام میں فیصلہ کن رول ادا کیا۔ لینن کی پہل قدمی اور ان کی براہ راست شرکت سے "اسکرا" کے ایڈیٹوریل بورڈ نے پارٹی کے پروگرام کا مسودہ تیار کیا اور روسی سوشل ڈیموکریٹک لیبر پارٹی کی دوسری کانگریس (۱۹۰۳ء) کی تیاری کی صفحہ ۳۶۰

۱۱۳۔ لینن کے پیش نظر ہے روسی سوشلسٹ ڈیموکریٹک مزدور پارٹی کی دوسری کانگریس (۱۹۰۳ء) میں اکیموف کی تقریر۔ پارٹی پروگرام کی تردید کرتے ہوئے جسے اخبار "اسکرا" نے پیش کیا تھا اس نے یہ دلیل پیش کی کہ اس پروگرام میں لفظ "پرولتاریہ" اسم کی بالواسطہ حالت میں ہے۔ صفحہ ۳۶۰

۱۱۴۔ Deutsch -Franzosiche Jahrbucher (''جرمن فرانسیسی سالنامہ'') پیرس سے جرمن زبان میں یہ کتاب شائع ہوئی تھی کارل مارکس اور آرنلڈ روگے اس کے ایڈیٹر تھے۔فروری ۱۸۴۴ء میں اس کی دوسری اشاعت نکلی صفحہ ۳۷۸

۱۱۵۔ ملاحظہ ہو اینگلس کے تصنیف 'سوشلزم : یوٹو پیائی اور سائنسی'' کے ۱۸۹۲ء کے انگریزی ایڈیشن کی خاص تمہید۔صفحہ ۳۷۹

۱۱۶۔ لینن کے پیش نظر اینگلس کی تصانیف''قاطع ڈیورنگ''(۱۸۷۸ء)،''لوڈویک فائرباخ اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ''(۱۸۸۸ء) ''سوشلزم :یوٹوپیائی اور سائنسی '' کے ۱۸۹۲ء کے انگریزی ایڈیشن کی خاص تمہید ہیں۔صفحہ ۳۸۰

۱۱۷۔ ۱۹ ویں صدی کے دوسرے نصف میں ہیگل کے فلسفے کی طرف موڑ بعض یورپی ممالک اور ریاستہائے متحدہ امریکہ کے بورژوا فلسفے کی ترقی میں کرداری خصوصیت تھی ۔انگلستان میں اس کا آغاز ۱۸۶۵ء میں جون ہچنسن اسٹرلنگ کی کتاب The secret of Hegel (''ہیگل کا راز'') سے ہوا۔ایک خاص فلسفیانہ رجحان پیدا ہوا جس کا نام پڑا''انگریزی ہیگلیت''اس کے نمائندے (گرین ،ایڈورڈ اور جان کیرڈ بھائی ،فرینس بریڈلی وغیرہ)مادیت اور ڈارون کے سرگرم مخالف تھے۔ ''انگریزی ہیگلیت پسندوں'' نے ہیگل کے نظریے کے رجعت پرستانہ پہلو استعمال کیے،مثال کے طور پر روح مطلق ،مطلقیت کا تصور۔بیرکلے اور ہیوم کی داخلیت پسند عینیت پرست روایت کے اثر کی وجہ سے انھوں نے ہیگل کی عقلیت پسندی ،اس کے ارتقا کی خیال سے انکار کیا۔ہیگل کی جدلیات کے عناصر کو انھوں نے محض لاادریت کی سوفسطائی جواز کے لیے استعمال کیا۔

اسکنڈے نیوین ممالک (سویڈن ،ناروے ،ڈنمارک)میں بھی ۱۹ ویں صدی کے دوسرے نصف میں ہیگل کے فلسفے کا اثر بڑھا۔سویڈن میں اس کے دوبارہ پیدا ہونے کی کوشش جوہان جیکوب بوریلیوس نے کی جس نے مروجہ داخلیت پسند عینیت فلسفے (ہرسٹوفورجیکوب بوستریم ،بیکورینگ وغیرہ) کے مقابلے میں ہیگلیت پیش

کی۔ ناروے میں بائیں بازو کے ہیگلیت پسندوں مارکوس جیکوب موزاؤ، جارج ولہلم لنگ وغیروں کی ہیگلی فلسفے سے ہٹتے ہوئے اور سائنس کو مذہب کی تابع کرنے کی کوشش کرتے ہوئے ہیگل کے فلسفے کو تصوف کا کردار عطا کیا۔ ڈنمارک میں بھی ہیگل کے فلسفے کی تنقید میں وہی رویہ اختیار کیا گیا جہاں وہ ہیگل کی زندگی میں بھی کیا جاتا ہے تھا۔

ہیگلی فلسفی کی پھیلنے کے نتیجے میں اس کا احیا نہیں ہوا۔ ہیگل کے فلسفے کے متناقض کردار نے اس کی تنقید میں دو مخالفانہ رجحان پیدا کیے: ایک طرف مارکس اور اینگلس اور ایک حد تک روسی انقلابی ڈیموکریٹوں نے اس کے انقلابی پہلو، جدلیات کو ترقی دی اور دوسری طرف ہیگل کے بورژوا کی نقال نے (خاص طور پر داخلیت پسند عینیت پرستی کی روح میں) اس کے قدامت پسند فلسفیانہ نظام کے مختلف پہلوؤں کو ترقی دی۔ صفحہ ۳۸۱

۱۱۸۔ "غیر ملکی اخبار" (Ganzette Etrangere) روسی تارکین وطن کے گروہ کا ہفتہ وار، جو ۱۶ مارچ سے ۱۳ اپریل ۱۹۰۸ء تک جنیوا سے شائع ہوتا رہا۔ اس اخبار کے صفحات پر ماخ ازم اور "اشتراکی مذہب" کا پرچار کیا جارہا تھا (بوگدانوف، لوناچارسکی کے مضامین)۔ لینن نے لوناچارسکی کے "جدید روسی ادب کے مقالوں" کے الفاظ کا حوالہ دیا جو "غیر ملکی اخبار" کے شمارے ۲ اور ۳ میں شائع ہوئے تھے۔ صفحہ ۳۸۷

۱۱۹۔ "اوبرازووانیے" ("تعلیم"۔ عام سائنسی اور معاشرتی وسیاسی قانونی ادبی ماہانہ رسالہ ۱۸۹۲ء سے ۱۹۰۹ پیٹرسبرگ سے شائع ہوتا رہا ہے۔ صفحہ ۳۸۷

۱۲۰۔ لینن نے اپنا مضمون "مارکسزم کے تین سرچشمے اور تین اجزائے ترکیبی" کارل کی موت کی تیسویں سالگرہ کے سلسلے میں لکھا۔ یہ رسالے "پروسوشچینیے" ("روشن خیالی") کے ۱۹۱۳ء کے شمارے ۳ میں شائع ہوا صفحہ ۳۹۰

۱۲۱۔ یہاں اشارہ ہے مندرجہ ذیل تصانیف کی جانب: ا۔ اینگلس "لوڈویگ فائرباخ

اورکلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ" "قاطع ڈیورنگ" مارکس اور اینگلس "کمیونسٹ پارٹی کا مینی فیسٹو" صفحہ ۳۹۲۔

۱۴۲۔ "پود زنامینیم مارکسزما" فلسفیانہ، معاشرتی اور معاشی رسالہ جو مجاہدانہ مادیت اور لامذہبیت کے پروپیگنڈے کے مقصد سے شائع کیا گیا۔ ۱۹۲۲ء سے ۱۹۴۴ء تک ماسکو سے شائع ہوتا رہا۔ صفحہ ۴۱۴۔

......☆......

ناموں کا اشاریہ

﴿الف﴾

ارسطو (Aristortle)، (۳۸۴ تا ۳۲۲ ق۔م۔) قدیم یونانی فلسفی اور سائنس دان اس کی تصانیف اس زمانے کی تقریباً تمام معلومات کو محیط کرتی تھیں۔ عینیت اور مادیت کے نظریات کے درمیان مذبذب رہا۔ آقاؤں کے طبقے کا ترجمان۔ صفحات ۴۱، ۵۴، ۱۰۲، ۲۰۸، ۲۱۰

ارنو (Arnauld) انطوان (۱۶۱۲ء تا ۱۶۹۴ء) فرانسیسی فلسفی، دیکارت کے عینیت پرست نظریہ علم کا حامی۔ صفحہ ۱۲

اسپنوزا (Spinoza) باروخ (بنڈکٹ) (۱۶۳۲ء تا ۱۶۷۷ء)۔ ہالینڈ کا مادیت پسند فلسفی مفکر۔ صفحات ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۷، ۲۱۱

استروِوے (ctpyBe) پیتر (۱۸۷۰ء تا ۱۹۴۴ء) روسی ماہر معاشیات اور صاحب قلم صفحہ ۲۸۸

اسٹالو (Stallo) جون برنارڈ (۱۸۲۳ تا ۱۹۰۰ء) امریکی فلسفی اور ماہر طبعیات۔ اپنی سرگرمیوں کی ابتداء میں ہیگلی عینیت کا حامی تھا، بعد تجربی تنقید کی حمایت کی۔ صفحات ۳۷۲، ۳۷۴

اسمتھ (Smith) آدم (۱۷۲۳ء تا ۱۷۹۰ء۔) انگریزی ماہر معاشیات، کلاسیکی بورژوا سیاسی معاشیات کا ایک ممتاز ترین نمائندہ۔ صفحہ ۳۹۳

اسمتھ (Smith) نارمن کیمپ (۱۸۷۲ء تا ۱۹۸۵ء) انگریز عینیت پرست فلسفی "توحقیقت پسندی" سے قریب تھا۔ صفحہ ۲۳۷

اسٹارکے (starke) کارل نکولائی (۱۸۵۸ء تا ۱۹۵۸ء)۔ ڈنمارک کا فلسفی اور ماہر عمرانیات۔ صفحات ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۹، ۱۶۴

اسٹائن (Stein)، لورینٹس (۱۸۱۵ء تا ۱۸۹۰ء) جرمن قانون دان، ریاستی امور اور مسائل کا ماہر مورخ، گھٹیا قسم کا ماہر معاشیات صفحہ ۴۰۲

اشٹراؤس (Straus) ڈیویڈ (۱۸۰۸ء تا ۱۸۷۴ء)۔ جرمن فلسفی اور صاحب قلم، ممتاز نوہیگلیوں میں سے ایک، "مسیح کی زندگی"

اشٹیرنر (Stirner) ماکس (۱۸۰۶ء تا ۱۸۵۶ء) جرمن نوہیگلی فلسفی، مزاج کا ایک نظریہ داں۔ صفحات ۱۵۳، ۱۶۷

افلاطون (اصلی نام ارسطوقل)، (تقریباً ۳۴۷ تا قبل مسیح) قدیم یونانی معروضی عینیت پرست قبل نظریہ داں۔ صفحات ۲۲۹، ۲۷۸، ۳۱۱

اقلیدس (Euclid) (چوتھی صدی کے آخر تا تیسری صدی ق۔م کی ابتدا)۔ قدیم یونانی مادیت ریاضیات داں۔ صفحہ ۷۷

انکسا غورث (Anaxagoras) کلازومینا ے کا، (تقریباً ۵۰۰ سے ۴۲۸ قبل مسیح) قدیم یونانی مادیت پسند فلسفی۔ صفحہ ۱۵

اوسٹ والڈ (Ostwald) ولہلم فریڈرک (۱۸۵۳ تا ۱۹۳۲ء) جرمن فطری سائنس دان اور عینیت پرست فلسفی۔ "توانائیت" کے نظریے کا بانی جو "طبیعیاتی" عینیت کی ایک شکل تھی۔ وہ توانائی کو مادے سے الگ کر کے پیش نظر رکھتا تھا۔ صفحات ۲۱۵، ۲۱۶، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۴۴، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۸۶

اولوِیگ (Houllevigus) لوئی (۱۸۶۳ء تا ۱۹۴۴ء) فرانسیسی طبیعیات داں صفحہ ۳۴۷

اوکین (Owen)، رابرٹ (۱۷۷۱ء تا ۱۸۵۸ء) جرمن فطری سائنس داں اور فلسفی فطرت۔ صفحات ۳۶، ۸۶

اووین (Owen) رابرٹ (۱۷۷۱ء تا ۱۸۵۸ء) انگریز یوٹوپیائی سوشلسٹ صفحات ۲۰، ۲۲

اویناریوس (Avenarius) رچرڈ (۱۸۴۳ء تا ۱۸۹۶ء) جرمن فلسفی داخلی عینیت پرست۔ اس نے تجربی تنقید یعنی اس فلسفے کی خاص خصوصیات مرتب کیں جو بیرکلے اور ہیوم کی داخلی عینیت پرستی کا احیا تھا صفحات ۱۸۸۔۱۹۰، ۲۰۳، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۵، ۲۹۴، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۳۲، ۳۸۱، ۳۸۴، ۳۸۷، ۳۸۸

میں فلسفے کا پروفیسر رہا۔ اختیاریت پرست تھا کیونکہ اس کے نظریات میں داخلی عینیت اور مادیت کے عناصر شامل تھے۔ صفحہ ۳۲۷

باؤیر (Bauer) برونو (۱۸۰۹ء تا ۱۸۸۲ء) جرمن عینیت پرست فلسفی، ہیگل کے نوجوان چیلوں میں اس کا نام نمایاں ہے۔ اس نے مسیحیت کی تاریخ پر کئی کتابیں لکھیں صفحات ۱۵۳، ۱۶۷۔

برونو (Bruno) جیوردانو (۱۵۴۸ء تا ۱۶۰۰ء) اطالوی مفکر، کائنات کی ساخت کے بارے میں کوپرنیکس کی تعلیم کو فروغ دیا۔ اپنے نظریات سے انحراف کرنے سے انکار کرنے کی بنا پر مذہبی عدالت نے اسے زندہ جلا دیا صفحہ ۷۷

برینتیئر (Brunetiere) فرڈننڈ (۱۸۴۹ء تا ۱۹۰۶ء) فرانسیسی نقاد اور ماہر ادبیات۔ صفحہ ۳۶۷

بطلیموس، کلاودی (دوسری صدی ق۔م۔) قدیم یونانی ریاضیات دان، ماہر فلکیات اور جغرافیہ دان کرۂ ارض کے گرد کائنات کے گھومنے کے نظریے کا بانی۔ صفحہ ۷۷

بلوک (Block) موریس (۱۸۱۶ء تا ۱۹۰۱ء) فرانسیسی ماہر شماریات اور معاشیات بازاری سیاسی معاشیات کا نمائندہ صفحہ ۲۹

بوگدانوف (Bogdonov) (مالینوفسکی الیکساندر) (۱۸۷۳ء تا ۱۹۲۸ء) روسی سوشل ڈیموکریٹ، فلسفی، ماہر عمرانیات اور طبی تعلیم یافتہ۔ فلسفے میں "تجربی وحدت" کا خود اپنا نظام مرتب کرنے کی کوشش کی (یعنی داخلی عینیت پرست ماخ پرست فلسفے کی ایک قسم جو اس نے جھوٹی مارکسی اصطلاحات سے ڈھکی۔ صفحات ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۰، ۲۵۶، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۳، ۲۹۶، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۰، ۳۷۷، ۳۸۵، ۳۸۹

بوگوسکی (Boguski) لوڈویک (۱۸۵۳ء تا ۱۹۳۳ء) پولستانی طبیعیات داں اور کیمیا داں۔ ۱۸۷۵ء۔۷۶ء میں مینڈلیف کے مددگار کی حیثیت سے گیسوں کی

پلانک کی تحقیق کی۔ صفحہ ۵۷

بولٹسمان (Boltzmann) لوڈویگ (۱۸۴۴ء تا ۱۹۰۶ء) آسٹریائی طبعیات داں۔ طبعیات کے ارتقا کے لیے تاب کاری سے متعلق اس کی تحقیقات اہم تھیں اور گیسوں کے حرکی نظریہ پر کلاسیکی تحقیقات بھی۔ فلسفے میں وہ میکانیاتی مادیت کا حامی تھا۔

بوئل (Boyle) رابرٹ (۱۶۲۷ء تا ۱۶۹۱ء) انگریز کیمیاداں اور طبعیات داں۔ ۱۶۶۲ء میں ٹونلے کے ساتھ ایک قانون دریافت کیا جس کے مطابق ہوا کا حجم دباؤ پر منحصر ہوتا ہے۔ بعد میں یہ قانون بوئل ماریوٹ سے موسوم ہو گیا۔ صفحات ۵۶، ۵۷، ۱۸۳۔

بیائر (Baer) کارل ارنسٹ (۱۷۹۲ء تا ۱۸۷۶ء) فطری سائنس داں علم جنینیات کا بانی جغرافیہ داں کی حیثیت سے بھی مشہور ہے، جرمنی اور روس میں کام کیا۔ صفحہ ۸۶

بیخر (Becher) ایریخ (۱۸۸۲ء تا ۱۹۲۹ء) جرمن فلسفی جو بقول لینن اپنی ابتدائی تصانیف میں "شرمیلی اور غیر ترقی یافتہ مادیت" کے قریب تھا۔ اس نے ماخ اور اوسٹوالڈ کے داخلی عینیت پرست خیالات کی تنقید کی لیکن بعد میں عینیت پرست نصب العین اختیار کیا۔ صفحہ ۳۳۶

برکلے (Berkeley) جورج (۱۶۸۵ء تا ۱۷۵۳ء) انگریز فلسفی، داخلی عینیت پرست۔ صفحات ۱۸۵، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۴۸، ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۶، ۳۳۶، ۳۴۷، ۳۱۱

بیرمان (BepMaH) یا کوف (۱۸۶۸ء تا ۱۹۳۳ء) روسی سوشل ڈیموکریٹ، قانون دان اور فلسفی۔ اس کے فلسفیانہ نظریات مابعدالطبعیاتی مادیت اور عملیت کی آمیزش تھے۔ فلسفے پر کئی کتابیں لکھیں جن میں جدلیاتی مادیت میں ترمیم کرنے کی کوشش کی گئی۔ صفحات ۲۳۰، ۳۳۳، ۳۴۷۔

بیزلی (Beesley) ایڈورڈ اسپنسر (۱۸۳۱ء تا ۱۹۱۵ء) انگریز تاریخ دان اور فلسفی۔ برطانیہ میں کانٹ کے نظریات پھیلانے والا اور انگریزی میں اس کی تصانیف کا مترجم۔ صفحہ

۳۷۹

بیکریل (Becquerel) انتوآن انری (۱۸۳۱ء تا ۱۹۱۵ء) فرانسیسی طبیعیات دان ،بصریات، برقیات، مقناطیسیت، فوٹو کیمیا، برقی کیمیا اور موسمیات پر کئی کتابوں کا مصنف ۱۸۹۶ء میں اس نے تاب کاری کا مظہر دریافت کیا صفحہ ۳۲۸

بیلوف۔ دیکھیے پلیخانوف

بیکن (Bacon) فرانس (۱۵۶۱ء تا ۱۶۲۶ء) انگریز فلسفی، فطری سائنس دان مورخ اور مدبر، انگریز مادیت پسند فلسفے کا بانی صفحات ۱۵۔۱۷، ۳۲، ۱۰۵

بے (Bohme) جیکب (۱۵۷۵ء تا ۱۶۲۴ء) جرمن دستکار، صوفی فلسفی صفحہ ۱۶

بینتھم (Bentham) برمی (۱۷۴۸ء تا ۱۸۳۲ء) انگریز ماہر عمرانیات افادیت کا نظریہ دان صفحہ ۲۰

بینٹلی (Bentley) فریڈرخ کارل لوڈویگ (۱۸۲۳ء تا ۱۸۹۹ء) جرمن فلسفی بازاری مادیت کا ایک خاص نمائندہ پیشے کے لحاظ سے ڈاکٹر تھا صفحات ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۹۱، ۲۱۲، ۳۷۹۔

بیل (Bayle) پیئر (۱۶۴۷ء تا ۱۷۰۶ء) فرانسیسی تشکیک پسند فلسفی، مذہبی اذعانیت کا نقاد۔ صفحات ۱۴، ۱۵

﴿پ﴾

پرودھوں (Proudhon) پیئر ژوزیف (۱۸۰۹ء تا ۱۸۶۵ء) مشہور فرانسیسی صاحب قلم اور ماہر معاشیات و عمرانیات۔ نراج کے نظریہ دانوں میں سے ایک۔ صفحات ۲۷، ۱۶۷۔

پریسٹلی (Priestlely) جوزف (۱۷۳۳ء تا ۱۸۰۴ء) انگریز کیمیا دان، مادیت پسند فلسفی۔ صفحات ۱۷، ۱۰۸۔

پلیخانوف (Pljexanov) گیورگی (بیلوف) (۱۸۵۶ء تا ۱۹۱۸ء) روسی اور بین

الاقوامی مزدور تحریک کے ممتاز کارکن، روس میں مارکسزم کے پہلے مبلغ، روسی سوشل ڈیموکریٹک لیبر پارٹی کی دوسری کانگریس (۱۹۰۳ء) کے بعد پلیخانوف موقع پرستی سے سمجھوتے کی طرف مائل ہو گئے اور پھر منشویکوں کے ساتھ جا ملے رجعت کے زمانے (۱۰-۱۹۰۷ء) میں مارکسزم میں ماخ پرست ترمیم کے خلاف لڑے۔ لینن نے پلیخانوف کی فلسفیانہ تصانیف اور روس میں مارکسزم پھیلانے کے اس کے رول کی تعریف کی۔ اس کے ساتھ ساتھ لینن نے مارکسزم سے انحراف اور سیاسی سرگرمی میں سنجیدہ غلطیوں کے سبب پلیخانوف کی سخت تنقید بھی۔ صفحات ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۹۱، ۳۳۹، ۴۰۸، ۴۱۱

پوانکارے (Poincare) ہنری (۱۸۵۴ء تا ۱۹۱۲ء) فرانسیسی ریاضیات دان اور طبیعیات دان۔ فلسفے میں وہ ماخ ازم سے قریب تھا، مادے کے معروضی وجود اور فطرت کی معروضیت تسلیم نہیں کرتا تھا صفحات ۱۹۳، ۲۱۷، ۳۱۱، ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۵، ۳۵۴، ۳۶۵، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۸۵، ۳۸۶۔

پیرسن (pearson) کارل (۱۸۵۷ء تا ۱۹۳۶ء) انگریز ریاضیات داں ماہر حیاتیات اور عینیت پرست فلسفی۔ صفحات ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۹۷، ۳۰۶، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۸، ۳۵۸، ۳۶۵، ۳۶۸، ۳۸۵۔

پیرھو (تقریباً ۳۶۰ تا ۲۷۵ قبل مسیح)۔ قدیم یونانی فلسفی قدیمی تشکیک پرستی کی بنیاد ڈالنے والا۔ صفحہ ۲۹۰

پیلا (Pellat) ہنری (۱۸۵۰ء تا ۱۹۰۹ء) فرانسیسی طبیعیات دان، بجلی کے شعبے میں اپنے کام کے لیے مشہور ہے۔ صفحہ ۳۳۹

پیلون (Pillon) فرانسوا (۱۸۵۰ء تا ۱۹۱۴ء) فرانسیسی نوکانٹی فلسفی، فرانس میں نوکانٹ پرستی کے ممتاز نمائندے رینوویئے کا چیلا صفحہ ۱۹۸

﴿ت﴾

ترگینف (Tygrenev) ایوان (۱۸۱۸ء تا ۱۸۸۳ء) روسی ادیب صفحات ۳۳۲،۲۳۳،

توری چلی (Torricelli) ایوانجلستا (۱۶۰۸ء تا ۱۶۴۷ء) اطالیہ کا زبردست ماہر طبعیات و ریاضیات۔ صفحہ ۷۸

تھامسن (Thomson) ولیم لارڈ کیلون (۱۸۲۴ء تا ۱۹۰۷ء) انگریز طبعیات دان۔ ریاضیاتی طبعیات کے مسائل پر بڑی توجہ دی تھرموڈائنامکس بجلی اور مقناطیسیت وغیرہ کے شعبوں میں اس کی تحقیقات بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔

اس کے فلسفیانہ خیالات مادیت پسند تھے۔ صفحات ۳۵۲،۳۳۶

تمیر زیف (THMHpreB) ارکادی (۱۸۸۰ء تا ۱۹۵۵ء) روسی ماہر طبعیات صفحہ ۳۱۴

﴿ٹ﴾

ٹرے وارنس (Treviransus) گوتفریڈ رینگولڈ (۱۷۷۶ء تا ۱۸۳۷ء) جرمن فطری سائنس داں اور فطری فلسفی، زندہ فطرت کے ارتقا کے نظریے کا ایک سب سے اولین حامی۔ صفحہ ۳۶

﴿ج﴾

جوؤل (Joul)، جیمس پریسکوٹ (۱۸۱۸ء تا ۱۸۸۹ء) انگریز طبعیات دان، برقی مقناطیسیت اور حرارت پر تحقیقات کی حرارت کے مترادف میکانکی اکائی حاصل کی۔ صفحات ۸۴،۱۲۰،۳۶۷،

جیمس (James) ولیم (۱۸۴۲ء تا ۱۹۱۰ء) امریکی فلسفی اور ماہر نفسیات، داخلی عینیت

کا انسائیکلوپیڈیا" مرتب کیا گیا۔ صفحات ۱۹، ۲۱، ۱۲۶، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۵۸، ۲۷۳

دیزامی (Dezamy) تھیوڈور (۱۸۰۳ تا ۱۸۵۰ء) فرانسیسی صاحب قلم، یوٹوپیائی کمیونزم میں انقلابی رجحان کا ایک اہم نمائندہ۔ صفحہ ۲۰

دیکارت (Descartes) رینے (لاطینی زبان میں Cartesius) (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء)۔ فرانس کا دوئیت پسند فلسفی ماہر علم ریاضیات و طبیعیات۔ صفحات ۱۱، ۱۳، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۵۰، ۶۱، ۷۸، ۸۴، ۱۰۳، ۱۵۹، ۱۶۱، ۲۰۰، ۲۱۱

دیموقریطس (Democritus) (تقریباً ۴۶۰۔ تقریباً ۳۷۰ قبل مسیح) قدیم یونانی مادیت پسند فلسفی ایٹموں کے نظریے (atomistic theory) کے بانیوں میں سے ایک۔ صفحات ۱۳، ۱۵، ۱۰۳، ۲۷۸، ۲۱۱

دیوپوئی (Dupuis) شارل فرانسوا (۱۷۴۲ء تا ۱۸۰۹ء)۔ فرانسیسی روشن خیالات پھیلانے والا۔ صفحہ ۱۹

دیورر (Durer) البرخت (۱۴۷۱ء تا ۱۵۲۸ء) نشاۃ ثانیہ کا جرمن مصور۔ صفحہ ۲۶

دیوگینیس، لائیرتیس (تیسری صدی ق۔م) فلسفے کا قدیم یونانی مورخ، قدیم فلسفیوں کے بارے میں ضخیم جلد کا مولف صفحہ ۱۰۳

﴿ڈ﴾

ڈارون (Darwin) چارلز (۱۸۰۹ء تا ۱۸۸۲ء) شہرہ آفاق انگریز مادیت پسند سائنس داں جس نے مادیت دنیا کے ارتقا کے نظریے کی بنیاد ڈالی۔ صفحات ۸۲، ۹۲، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۶۳، ۱۷۳

ڈالٹن (Dalton) جان (۱۷۶۶ء تا ۱۸۴۴ء) انگریز کیمیاداں اور طبیعیات داں، کیمیا میں ایٹموں کے نظریے کو ترقی دی۔ صفحات ۸۵، ۱۰۳

ڈریپر (Draper) جون ولیم (۱۸۱۱ء تا ۱۸۸۲ء) امریکی فطری سائنس داں اور مورخ

صفحہ ۹۷

ڈنس اسکاٹس (Duns scotus) یوحانس (تقریباً ۱۲۶۵ء تا ۱۳۰۸ء) ازمنہ وسطیٰ کا فلسفی، ماہر فن کلام، اسمیت کا نمائندہ صفحہ ۱۵

ڈوڈویل (Dodwell) ہنری (تقریباً ۱۷۰۰ء تا ۱۷۸۴ء) ہنگری کا صاحب قلم، ماہر عمرانیات اور فنون کا نظریہ دان، سوشل ڈیموکریٹ صفحات ۳۳۷، ۳۳۸

ڈیورنگ (Duhring) ایوگینی (۱۸۳۳ء تا ۱۹۲۱ء) جرمن فلسفی اور ماہر معاشیات اس کے فلسفیانہ خیالات اثباتیت، مابعد الطبعیاتی مادیت اور عینیت کا انتخابیت مرکب تھے۔ ڈیورنگ کے خیالات کو بعض جرمن سوشل ڈیموکریٹوں کی حمایت حاصل تھی۔ اینگلس نے ان خیالات کی تنقید اپنی تصنیف "قاطع ڈیورنگ" میں کی۔ لینن نے بھی ڈیورنگ کے انتخابیت پرست نظریات پر کئی بار نکتہ چینی کی صفحات ۳۵، ۴۷، ۵۰، ۵۵، ۵۹م ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۲۰، ۱۸۰، ۲۸۳، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۹، ۳۸۰

رائل (Rile) رجنلڈ جون (۱۸۵۴ء تا ۱۹۲۲ء) انگریز فطری سائنس داں رسالہ Natural Science کے ۱۸۹۲ء کے شمارہ ۱۰ میں اس کا ایک مضمون شائع ہوا Professor Lloyd Morgan on the Grammar of science جس میں اس نے پیرسن کے عینیت پرست خیالات کی مدافعت کی صفحہ ۳۲۷

روبینے (Robinet) ژان جیست (۱۷۳۵ء تا ۱۸۲۰ء) فرانسیسی مادیت پسند فلسفی۔ صفحہ

روسکو (Roscoe) ہنری لنفلڈ (۱۸۳۳ء تا ۱۹۱۵ء) انگریز کیمیاداں کیمیا پر کئی نصابی کتابوں کی مصنف۔ صفحہ ۳۲۶

روسو (Rousseau) ژان ژاک (۱۷۱۲ء تا ۱۷۷۸ء) فرانس کا مشہور روشنخیال جمہوریت مذہب فطرت کا فلسفی صفحات ۴۱، ۱۲۶

رے (Rey) ابیل (۱۸۷۳ء تا ۱۹۴۰ء) فرانسیسی اثباتیت پرست فلسفی۔ علم فطرت میں

﴿ز﴾

﴿ژ﴾

کے ساتھ ساتھ سالمے اور ایٹم کے تصور کو بہتر بنایا۔ صفحہ ۶۲

﴿س﴾

سرویتس (servet) میگل (۱۵۱۱ء تا ۱۵۵۳ء) نشاۃ ثانیہ کا ہسپانوی سائنس داں پیشے کے لحاظ سے ڈاکٹر۔ دوران خون سے متعلق اہم دریافتیں کیں۔ صفحہ ۷۷

سیکلس (دوسری صدی ق۔م) قدیم یونانی فلسفی اور ماہر طب، قدیمی تکنیک پرستی نمائندہ صفحہ ۱۹۰

سیکی (Secchi) انجیلو (۱۸۱۸ء تا ۱۸۷۸ء) اطالوی ماہر فلکیات، روم کی رصدگاہ کا ناظم سورج اور ستاروں کی تحقیقات کے لیے مشہور ہے صفحات ۸۸، ۹۴، ۹۵

سینیر (Senior) ولیم (۱۷۹۰ء، ۱۸۶۴ء) انگریز بازاری ماہر معاشیات صفحہ ۳۸۸

﴿ش﴾

شیدرین (سالتیکوف شیدرین) میخائل (۱۸۲۶ء تا ۱۸۸۹ء) روسی طنز نگار ادیب صفحہ ۳۱۶

شیلڈین (Schleiden) ماتیاس (۱۸۰۴ء تا ۱۸۸۱ء) جرمن ماہر نباتات، پرانے خلیوں سے خلیوں کے نکلنے کے نظریے کا بانی (۱۸۳۸ء) صفحہ ۱۲۰

شوان (Schwann) تھیوڈور (۱۸۱۰ء تا ۱۸۸۲ء) جرمن ماہر حیاتیات ۱۸۳۹ء میں زندہ اجسام کی سالیاتی ساخت کا نظریہ مرتب کیا صفحہ ۱۲۰

شوبرٹ زولڈرن (Schubert-Soldern) رچرڈ (۱۸۵۲ء تا ۱۹۳۵ء) لائپزگ میں فلسفے کا پروفیسر، نام نہاد سریانیت پسند فلسفے کا نمائندہ ۔ جرمن رجعت پرست "سریانیت پسند فلسفے کے رسالے" کی اشاعت میں حصہ لیتا تھا صفحات ۲۱۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۳۸۸

شوپن ہاؤر (Schopenhauer) آرتھر (۱۷۸۸ء تا ۱۸۶۰ء) جرمن عینیت پرست فلسفی، طریق اختیار، نامعقولیت اور قنوطیت کا پرچارک صفحات ۱۰۴، ۳۳۶،

شوپے (Schuppe) ولیم (۱۸۳۶ء تا ۱۹۱۳ء) جرمن داخلی عینیت پرست فلسفی نام نہاد

﴿ف﴾

فریڈرک ولہلم سوم (۱۷۷۰ء تا ۱۸۴۰ء) پروشیا کا بادشاہ (۱۷۹۷ء سے ۱۸۴۰ء تک) صفحات ۱۳۵،۱۳۹،۱۵۲ء

فریزر (Fraser) الیکسانڈر کیمپبل (۱۸۱۹ء تا ۱۹۱۴ء) انگریز فلسفی، بیرکلے کا حامی اور اس کی تصانیف کا ناشر صفحات ۱۹۲ء ت۔ ۱۹۶

فرینک (Frank) اڈولف (۱۸۰۹ء تا ۱۸۹۳ء) فرانسیسی عینیت پرست فلسفی دوسرے فلسفیوں کے ساتھ مل کر فلسفیانہ لغت مرتب کیا۔ اپنی کتاب "کمیونزم تاریخ کی روشنی میں" (۱۸۴۹ء) میں اس نے موجود کمیونسٹ تعلیمات پر کیچڑ اچھالی صفحہ ۱۷۸

فوریے (Fourier) شارل (۱۷۷۲ء تا ۱۸۳۰ء) فرانسیسی ریاضیات دان الجبرا اور ریاضیاتی طبیعیات میں تحقیقات کی۔

فولکمان (Volkmann) پاؤل (۱۸۶۷ء تا تقریباً ۱۸۳۰ء) کینگسبرگ میں نظریاتی طبیعیات کا پروفیسر (۱۸۹۴ سے) اختیاریت پرست فلسفیانہ خیالات رکھتا تھا مادیت کے خلاف لڑا صفحات ۳۱۲،۳۱۳،۳۱۱

فوگٹ (Vogt) کارل (۱۸۱۷ء) جرمن فطری سائنس دان، بازاری مادیت پسند۔ حیوانات، ارضیات اور عضویات پر کئی کتابوں کا مصنف۔ صفحات ۳۶۔۳،۱۰۳،۱۰۴ء، ۱۹۱،۲۱۲

فیثاغورث (تقریباً ۵۷۱ تا ۴۹۷ قبل مسیح) قدیم یونانی ریاضیات داں، عینیت پرست فلسفی صفحہ ۱۳۰

فخٹے (Fichte) یوہان گوتلیب (۱۷۶۲ء تا ۱۸۱۴ء) جرمن داخلی عینیت پرست فلسفی۔ صفحات ۱۹۸،۲۲۰،۲۹۰،۲۹۲ء

فیخنر (Fechner) گوستاف (۱۸۰۱ء تا ۱۸۸۷ء) جرمن فطری سائنس داں اور عینیت پرست فلسفی میں شیلنگ کے زیر اثر تھا اس کی کوشش یہ تھی کہ عینیت اور مذہب کا سمجھوتا اپنی سائنسی دریافتوں کے خود رو مادیت پسند کردار سے کرے صفحہ ۳۷۹

فیلوئس اسکندریہ والا (Philo) (تقریباً ۲۵ قبل مسیح تا ۵۰ء) قدیم فلسفی، یہودی

کونٹ (Comte) اوگوست (۱۷۹۸ء تا ۱۸۵۷ء) فرانسیسی فلسفی اور ماہر عمرانیات اثباتیت کا بانی صفحہ ۳۷۹

کونڈیلیاک (Condillac) ایتین بونو (۱۷۹۸ء تا ۱۸۵۷ء) فرانسیسی حسیت پسند اور مذہبِ فطرت کا فلسفی کیتھولک پادری۔ صفحات

کولڈنگ (Colding) لوڈویگ اُسٹ (۱۸۱۵ء تا ۱۷۲۹ء) ڈچ طبیعیات دان اور انجینئر صفحہ ۱۲۰

کولنس (Collins) جون انتونی (۱۶۷۶ء تا ۱۷۲۹ء) انگریز مذہب فطرت کا فلسفی لوک پیرو صفحہ ۱۷

کوہن (Cohen) گیرمان (۱۸۴۲ء تا ۱۹۱۸ء) جرمن عینیت پرست فلسفی، ریاضیات دان نوکانٹ پرستی کے ماربرگ مکتب کا بانی صفحات ۲۳۲، ۲۷۰

کیپلر (Kepler) یوگان (۱۵۷۱ء تا ۱۶۳۰ء) جرمن فلکیات، کوپرنیکس کی تعلیم کی بنیاد پر سیاروں کی حرکت کے قوانین دریافت کیے۔ صفحات ۳۷، ۸۷

کیرخ (Kirchhoff) گوستاف رو برٹ (۱۸۲۴ء تا ۱۸۸۷ء) جرمن طبیعیات دان۔ الکٹروڈائنامکس اور طبیعیات کے دوسرے شعبوں میں کیرخ ہوف کی تحقیقات سائنس کی ترقی کے لیے بڑی شعبوں میں کیرخ ہوف کی تحقیقات سائنس کی ترقی کے لیے بڑی اہمیت کی حامل تھیں۔ ۱۸۵۹ء میں جرمن کیمیاداں بون زین کے ساتھ مل کر اس نے عکس شعاعی تجزیہ کی بنیاد ڈالی تھی۔

کیکولے (Kekule) فریڈرخ اُسٹ (۱۸۲۹ء تا ۱۸۹۶ء) جرمن کیمیاداں صفحہ ۱۰۳

کیووے (Cuvier) ژارژ (۱۷۶۹ء تا ۱۸۳۲ء) فرانسیسی فطری سائنس داں، ماہر علم حیوانات اور علم نابود حیوانات کا ماہر۔ حادثات کے سائنس مخالف نظریے کا بانی صفحہ ۸۳

گ

گاسینڈی (Gassendi) پیئر (۱۵۹۲ء تا ۱۶۵۵ء) فرانسیسی مادیت پسند فلسفی، اس نے

ایٹموں کے نظریے اور ابیقور کی اخلاقیات کو فروغ دیا۔ فلکیات، ریاضی اور میکانیات کے میدان میں اپنی کاوشوں کی بدولت بھی مشہور ہے صفحات ۱۳، ۲۱۱

گالے (Galle) یوہان گوتفرید (۱۸۱۲ تا ۱۹۱۰ء) جرمن ماہر فلکیات، جس نے لے وریے کے حسابات کی مدد سے ۱۸۴۶ میں ستاروں نیپچون دریافت کیا صفحہ ۱۵۸

گالین کلاودی (تقریباً ۱۳۰ تا تقریباً ۲۰۰) روم کا ماہر طب، فطری سائنس دان اور فلسفی۔ علم التشریح اور علم الاعضاء کے میدان میں کام کر کے گردش خون کی تحقیقات کی ابتدا کی فلسفے میں ارسطو کا پیرو۔ صفحہ ۵۳

گرون (Grun) کارل (۱۸۱۷ تا ۱۸۸۷ء) جرمنی کا پیٹی بورژوا صاحب قلم ۱۸۴۰ء کے چار پانچ سال بعد وہ "سچے سوشلزم" کے اہم نمائندوں میں شمار ہونے لگا تھا صفحہ ۳۲۸

گرونگ (Goring) ایوالڈ (۱۸۴۳ تا ۱۹۱۸ء) جرمن ماہر علم العضویات۔ اعضائے حواس کی عضویات پر اس کی تحقیقات خاص طور پر مشہور ہیں۔ فلسفے میں وہ عینیت کی طرف مائل تھا، نفسیاتی طبیعیاتی متوازیت کے دوئیت پسند نظریے کا حامی جس کے مطابق دماغ میں نفسیاتی اور عضویاتی عوامل متوازی اور ایک دوسرے سے آزاد ہوتے ہیں صفحات ۲۴۲، ۳۲۹

گوئٹے (Goethe) یوہان ولف گینگ (۱۷۴۹ء تا ۱۸۳۲) جرمن ادیب اور مفکر فطری سائنس کے شعبے میں اپنی تحقیقات کے لیے بھی مشہور ہے صفحات ۱۵۰، ۱۹۲

گیزو (Guizot) فرانسو پیئر گلیوم (۱۷۸۷ء تا ۱۸۷۴ء) فرانس کا بورژوا مورخ اور ریاستی امور کا ممتاز کارکن۔ ۱۸۳۰ء سے ۱۸۴۸ء تک فرانس کی اندرونی اور بیرونی سیاست کے دھاگے اسی کے ہاتھ میں رہے صفحہ ۲۵

گیئی (Gay) ژیول (۱۸۰۷ء تا ۱۸۷۶ء) فرانسیسی یوٹوپیائی کمیونسٹ صفحہ ۲۰

لا (Law) جون (۱۶۷۱ تا ۱۷۲۹ء) انگریز ماہر معاشیات اور مالیات۔ فرانس میں وزیر

مالیات (۱۷۱۹ء تا ۱۷۲۰ء) کاغذی نوٹ اجراء کرنے کے لیے مشہور ہے جس کا نتیجہ زبردست دیوالیے میں نکلا۔ صفحہ ۱۳

لاپلاس (Lablace) پیئر سیموں (۱۷۴۹ء تا ۱۸۲۷ء) فرانس کا ممتاز ماہر فلکیات ریاضیات کی بنیاد پر مہیا کیا اور اسے فروغ دیا کہ ہمارا نظام شمسی بخارات جیسے دھند میں ابھرا ہے۔ صفحات ۳۵، ۸۱، ۸۲

لاج (Lodge) اولیو جوزیف (۱۸۵۱ء تا ۱۹۴۰ء) انگریز طبعیات دان اور ریاضیات داں۔ الیکٹرونوں کے نظریے سے متعلق اس کی تحقیقات سب سے اہم تھیں صفحات ۳۲۶، ۳۵۳

لاس (lassalle) فرڈینٹر (۱۸۲۵ء تا ۱۸۸۰ء) جرمن چٹی بورژوا صاحب قلم اور وکیل ۱۸۶۳ء میں کل جرمن مزدور یونین" کا ایک بانی۔ لاسال نے جرمن مزدور تحریک میں موقع پرستی کی کجروی پیدا کی صفحہ ۲۰۸

لامارک (Lamarck) ژاں پیئر انتوآں (۱۷۴۴ء تا ۱۸۲۹ء) فرانسیسی فطری سائنس دان، علم حیاتیات میں پہلے سالم نظریہ ارتقا کا بانی ڈارون کا پیش رو صفحات ۸۶، ۱۲۲

لامیتری (LaMettrie) ژولین اوفرے (۱۷۰۹ء تا ۱۷۵۱ء) فرانسیسی ماہر طب مادیت پسند فلسفی صفحات ۱۲، ۱۸

لانژے وین (Langevin) پال (۱۸۷۲ء تا ۱۹۴۶ء) فرانسیسی لوکانٹ پرستی کا ایک اولین نمائندہ صفحات ۳۳۲، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۹

لاووآزیے (Lavoisier) انتوآں لوراں (۱۷۴۳ء تا ۱۷۹۴ء) فرانسیسی کیمیا دان لومونوسوف کے ساتھ کیمیائی عوامل میں عناصر کی بقائے وزن کے اصول کی استواری میں مدد اور حمایت کی جلنے کے عمل کی تشریح کی اور فلوجسٹن کے نظریے کے غلط ہونے کا ثبوت دیا۔ فلسفے میں فرانسیسی روشن خیال والوں کے مادیت پسند نظریات کا حامی تھا صفحات ۵۸، ۱۰۸، ۳۴۰

لانگے (Lange) فریڈرک البرٹ (۱۸۲۸ء تا ۱۸۷۵ء) جرمن فلسفی لوکانٹ پرستی کا ایک

لیب نِتس (Leibniz) گوتفریدولہلم (۱۶۴۶ء تا ۱۷۱۶ء) ۔ جرمن طبعیات دان اور فلسفی ، معروضی عینیت پرست ۔ صفحات ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۶۸، ۸۷

لیبگ (Liebig) یوستوس (۱۸۰۳ء تا ۱۸۷۳ء) جرمن سائنس داں ، زراعتی کیمیا کا ایک بانی ۔ صفحات ۳۵، ۳۵۶

لے راے (LeRoy) ہندرک (۱۵۹۸ء تا ۱۶۷۹ء) نیدر لینڈ کا ماہر طب اور فلسفی دیکارت کے مادیت پسند پیرووں کے مکتب کا بانی ۔

لیسنگ (Lessing) گوتھولڈ افرائیم (۱۷۲۹ء تا ۱۷۸۱ء) جرمن ادیب ، نقاد اور فلسفی اٹھارویں صدی کا ایک ممتاز روشن خیال ۔ صفحہ ۳۳

لے سوچ ولادیمیر (۱۸۳۷ء تا ۱۹۰۵ء) روسی اثباتیت پسند فلسفی ۱۸۸۰ء اور ۱۹۰۰ء کے درمیان لبرل نرودنکوں کے ساتھ رہا ۔ صفحہ ۳۳۶

لے کوک دے بوآ بودراں (Lecoq de Boisbaudran) پال ایمل (۱۸۳۸ء تا ۱۹۱۲ء) ۔ فرانسیسی کیمیادان ۱۸۷۵ء میں ایک عنصر گالیوم (gallium) دریافت کیا جس کی پیش گوئی مینڈیلف نے کی تھی ۔ صفحہ ۱۱۵

لینّے (Llinne) کارل (۱۷۰۷ء تا ۱۷۷۸ء) سویڈن کا مشہور فطرت دان ، نباتات اور حیوانات کی درجہ بندی کا ایک باقاعدہ نظام اسی نے تیار کیا ۔ صفحات ۴۷، ۷۸، ۷۹

لیوکا (Lucka) ایمل (۱۸۷۷ء تا ۱۹۴۱ء) آسٹریائی مصنف اور نوکانٹی فلسفی ۔ صفحات ۳۱۲، ۳۳۷

لیوکپس (تقریباً ۵۰۰ تا ۴۴۰ سال قبل مسیح) ۔ قدیم یونانی مادیت پسند فلسفی ، ایٹموں کے نظریہ کا بانی ۔ صفحہ ۱۰۳

لیونارڈو داونچی (Leonardo da vinci) (۱۴۵۲ء تا ۱۵۱۹ء) نشاۃ ثانیہ کا اطالوی مصور اور ہمہ پہلو سائنس دان ۔ صفحہ ۷۶

لیوی (Levy) البرٹ ۔ فرانس کے شہر نانسی کی یونیورسٹی میں فلسفے کا پروفیسر ۔ صفحات

۳۴۸۔۳۵۰

لے وریے (Le Verrier) اوربین ژاں ژوزیف (۱۸۱۱ء تا ۱۸۷۷ء) فرانسیسی ماہر فلکیات اور ریاضیات داں، ۱۸۴۶ء میں آڈمس سے بے نیاز ہو کر اس وقت تک نامعلوم ستارے نیپچون کے مدار کا حساب لگایا اور آسمان پر اس کا مقام معین کیا ۔صفحات ۱۱۵، ۱۵۸

ماخ (Mach) ارنسٹ (۱۸۳۸ء تا ۱۹۱۶ء) ۔آسٹریائی طبیعیات دان اور داخلی عینیت پرست فلسفی، تجربی تنقید کا ایک بانی ۔نظریہ علم میں بیرکلے اور ہیوم کے نظریات کو پھر سے بحال کیا ۔صفحات ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۸، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۸۱، ۳۸۴،

مارکس (Mairx) کارل (۱۸۱۸ء تا ۱۸۸۳ء) ۔صفحات ۵، ۷، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۵، ۴۸، ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۲۰۷، ۲۵۴، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۰۴، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۶۳، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۰۴، ۳۹۵، ۳۰۸، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۴۲، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۷۱، ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۴۰۵، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۵

مارگن (Morgan) کانوی لائڈ (۱۸۵۲ء تا ۱۹۳۶ء) انگریز ماہر حیاتیات اور نفسیات اور فلسفی ۔اپنی سرگرمیوں کے پہلے دور میں مادیت پسند تھا، بعد میں مادیت سے ہٹ گیا ۔صفحات ۲۱۰، ۳۲۶

ماکسویل (Maxwell) جیمس کلرک (۱۸۳۱ء تا ۱۸۷۹ء) انگریز طبیعیات دان ۔ وہ بصریات، گیسوں کے حرکی نظریے اور خصوصاً نظریہ بجلی کے شعبے میں اپنی نظریاتی تحقیقات کے لیے [illegible]

فلسفیانہ خیالات کے لحاظ سے مادیت پسند تھا لیکن اس کی مادیت میکانیاتی اور مذبذب تھی۔ صفحات ۳۵۰،۳۳۶

مالبرانش (Malebranche) نکولا (۱۶۳۸ء تا ۱۷۱۵ء) فرانسیسی عینیت پرست فلسفی۔ صفحات ۱۱،۱۳۱،۱۸۰،۱۹۰

مالپیگی (Malpighi) مارچیلو (۱۶۲۸ء تا ۱۶۹۴ء) اطالوی ماہر حیاتیات اور ڈاکٹر خردبینی علم تشریح کا ایک بانی۔ ۱۶۶۱ء میں اس نے پتلے عروق میں روان خون دریافت کیا صفحہ ۵۳

مانڈیویل (Mandeville) برنارڈ (۱۶۷۰ء تا ۱۷۳۳ء) انگریز ادیب، اخلاقیات پسند اور ماہر معاشیات صفحہ ۲۰

مائیر (Mayer) برنارڈ (۱۸۱۴ء تا ۱۸۷۸ء) جرمن فطری سائنس دان، توانائی کے برقرار رہنے اور تبدیل ہونے کے قانون کو دریافت کرنے والوں میں سے ایک صفحات ۸۴،۱۲۰،۲۶۷

مل (Mill) جون اسٹوارٹ (۱۸۰۶ء تا ۱۸۷۳ء) انگریز فلسفی اور ماہر معاشیات اثباتیت کا ایک سب سے ممتاز نمائندہ۔ صفحات ۲۵۳،۲۹۵

مولیشوٹ (Moleschott) یاکوب (۱۸۲۲ء تا ۱۸۹۳ء) نیدرلینڈ کا سائنس داں، بازاری مادیت کا ایک خاص نمائندہ۔ صفحات ۱۶۰،۱۶۱،۲۱۲

مونتالمبیر (Montalemert) مارک رینے (۱۷۱۴ء تا ۱۸۰۰ء) فرانسیسی جنرل، فوجی انجینئر، مورچہ بندی کا ایک نیا نظام مرتب کیا جو انیسویں صدی میں بڑے پیمانے پر رائج تھا۔ صفحہ ۷۶

میشلیٹ (Michelet) کارل لوڈویک (۱۸۰۱ء تا ۱۸۹۳ء) جرمن عینیت پرست فلسفی، ہیگل کا پیرو صفحہ ۴۸

میڈلر (Madler) یوگان ہنرخ (۱۷۹۴ء تا ۱۸۷۴ء) جرمن ماہر فلکیات۔ صفحات ۸۱،۸۸،۹۵

میکاویلی (Machiavelli) نکولو (۱۴۶۹ء تا ۱۵۲۷ء) اطالوی سیاست دان، مورخ

اور ادیب۔ صفحہ ۷۶

مینڈیلیف (Mandeleaf) دمتری (۱۸۳۴ء تا ۱۹۰۷ء) روسی سائنس دان ۱۸۶۹ء میں کیمیائی عناصر کا معیادی قانون دریافت کیا صفحات ۵۷، ۱۱۲

مینشیکوف (Mainshekof) (۱۸۵۹ء تا ۱۸۵۸ء) روسی رجعت پرست صاحب قلم صفحہ ۲۷۷

میولر (Muller) یوہانس پیٹر (۱۸۰۱ء تا ۱۸۵۸ء) جرمن فطری سائنس دان۔ عضویات، تقابلی علم تشریح، جنینیات اور خلیوں کے شعبے میں کئی تحقیقات کیں۔ مرکزی اعصابی نظام اور اعضائے حواس کا مطالعہ کیا صفحہ ۳۶۶

﴿ن﴾

نپولین اول (بوناپارٹ) (۱۷۶۹ء تا ۱۸۲۱ء) فرانس کا شہنشاہ (۱۸۰۴ء تا ۱۸۱۴ء اور ۱۸۱۵ء میں) صفحات ۵۴، ۶۴، ۶۵، ۱۷۵، ۲۸۰، ۲۹۳، ۳۲۵

نیگیلی (Nageli) کارل ولہلم (۱۸۱۷ء تا ۱۸۹۱ء) جرمن ماہر نباتات، ڈارون کے نظریے کا مخالف، لاادریت پرست صفحہ ۱۰۱

نیوٹن (Newton) اسحاق (۱۶۴۲ء تا ۱۷۲۷ء) انگریز طبیعیات دان ماہر فلکیات اور ریاضیات کلاسیکی میکانیات کا بانی۔ صفحات ۱۲، ۳۷، ۳۵، ۳۷، ۸۰، ۸۲، ۳۳۶، ۳۶۷

نیپیر (Napier) جون (۱۵۵۰ء تا ۱۶۱۷ء) اسکاٹ لینڈ کا ریاضیات داں، لوگارتم کا موجد

﴿و﴾

وارڈ (Ward) جیمس (۱۸۴۳ء تا ۱۸۲۵ء) انگریز ماہر نفسیات، عینیت پرست فلسفی اور باطنیت پرست۔ صفحات ۱۳، ۳۸۴

والٹیئر (Valtaire) فرانسو ماری (۱۶۹۴ء تا ۱۷۷۸ء) فرانسیسی مصنف مضمون نگار اور مذہب فطرت کا فلسفی صفحہ ۱۹

[illegible] (۱۸۶۹ء تا ۱۹۶۳ء) روسی ماخ پرست فلسفی۔ اس نے مارکسی

﴿ی﴾

......☆......

اصطلاحیں

Chance	اتفاق
Positivism	اثباتیت
dogmatism	اذعانیت
utilitarianism	افادیت پسند
induction	استقرا
superstructure	بالائی ڈھانچہ
protein	پیحین
alienation	بیگانگی
empieiosimbolism	تجربی اشاریت
abstraction	تجرید
conceptualism	تصور پرستی
dialectics	جدلیات
sensualism	حسیت
sense-perception	حسی مدرکہ

speculation	خیال آرائی
introjection	دروں اندازی
dualism	دوئیت
theology	دینیات
spiritual	روحانی
immanentism	سریانیت
image	شبیہ
thing in itself	شے بالذات
opposite	ضد
cause and effect	علت و معلول
causality	علیت
imealism	عینیت
subject	فاعل
transcendental	فوق تجربی
apriori	قبل تجربی
value	قدر
quantity	کمیت (فلسفہ)
mass	کمیت مادہ
quality	کیفیت
agnosticism	لاادریت
necessity	لزوم

metaphysics	مابعد الطبیعیات
matter	مادہ
protoplasm	مادہ حیات
materialism	مادیت
deism	مذہب فطرت
object	معروض
phenomenon	مظہر
category	مقولہ
space and time	مکان و زماں
identity	مماثلت
object	موضوع
scepticism	نظریہ تشکیک
negation	نفی
monsim	وحدیت
being	ہستی
solipsism	ہمہ انانیت
substance	ہیولا

☆